dalla legge

NICOLA
CABASILAS

LA VITA
IN CRISTO

CLASSICI DELLE RELIGIONI

Sezione prima, diretta da Oscar Botto

Le religioni orientali

Sezione seconda, diretta da Piero Rossano

La religione ebraica

Sezione tersa, diretta da Francesco Gabrieli

La religione islamica

Sezione quarta, diretta da Piero Rossano

La religione cattolica

Sezione quinta, diretta da Luigi Firpo

Le altre confessioni cristiane

CLASSICI DELLE RELIGIONI

SEZIONE QUARTA DIRETTA DA

PIERO ROSSANO

La religione cattolica

LA VITA IN CRISTO

di

Nicolas Cabasilas

A CURA DI

UMBERTO NERI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

INDICE DEL VOLUME

Libro III: QUALE APPORTO CONFERISCE ALLA VITA IN CRISTO IL DIVINO *MIRON*

Libro IV: QUALE APPORTO CONFERISCE ALLA VITA IN CRISTO LA SANTA COMUNIONE

Libro V: QUALE APPORTO DÀ ALLA VITA IN CRISTO LA CONSACRAZIONE DEL SANTO ALTARE

PREMESSA

Sembra opportuno giustificare con una breve spiegazione la presenza di quest'opera nella «Religione cattolica». Nicolas Cabasila è infatti un classico della letteratura bizantina medievale, e come tale appartiene sociologicamente e cronologicamente alla Chiesa greco-ortodossa.

Tuttavia sia il suo pensiero teologico, sia la sua spiritualità, pur rivelando i tratti di una risentita originalità personale, si radicano talmente nella tradizione cristiana biblico-patristico-medievale da farlo considerare unanimemente un testimone universale dell'esperienza cristiana. Ciò vale a maggior ragione per l'opera qui presentata, la Vita in Cristo, considerata il suo capolavoro e uno dei vertici della letteratura cristiana. L'unione vissuta tra teologia e vita spirituale, tra liturgia e comportamento morale, tutta centrata sul Cristo e sul suo mistero, rappresenta fuor di ogni dubbio un tale punto di incontro tra le Chiese orientali, la Chiesa cattolica romana e varie Chiese della Riforma da meritare a quest'opera l'appellativo di «cattolica», nel significato ecclesiale più antico e profondo del termine, come equivalente cioè di universale.

PIERO ROSSANO

INTRODUZIONE

I

STRUTTURA E ARGOMENTO DELL'OPERA

1. La *Vita in Christo* non è una mistagogia, cioè un trattato di iniziazione ai misteri. I riti infatti non vi sono spiegati con l'ordine e la ricchezza di particolari che esige il genere mistagogico: non vi si trova una sola parola sulla celebrazione eucaristica, pochissimo si dice sulla crismazione, e riguardo al battesimo la parte che prende in esame lo svolgimento del rito non occupa più di un ottavo dell'insieme. Anche in quest'ultimo caso poi l'interesse del Cabasilas è rivolto ad altro, come egli stesso afferma espressamente:

> Il lavacro spirituale è nascita e principio in noi della vita in Cristo: a chi segua le singole parti del rito, è evidente che anche i gesti e le parole hanno questo significato[1].

La spiegazione del rituale è dunque secondaria, perché non viene addotta che a conferma di una tesi teologica.

Basta del resto raffrontare la *Vita in Christo* con un'opera di genere mistagogico dello stesso Cabasilas, la *Spiegazione della santa liturgia*, per rendersi conto della loro profonda differenza, sia nella prospettiva che nei procedimenti compositivi.

Unica eccezione pare costituita dal libro quinto, che si risolve tutto nel descrivere e interpretare il rito di consacrazione dell'altare; ma occorre tenere presente che Cabasilas concepisce questo libro, piuttosto che come un capitolo dell'opera, come un *excursus* o una specie di ampia parentesi:

> Poiché l'altare è principio di ogni rito sacro, sia che si debba partecipare al convito, o ricevere il crisma, o celebrare il sacrificio, o essere ammessi agli ultimi riti del battesimo, ... non ritengo ozioso... considerare anche... il rito della sua erezione: riflettendo sull'altare, che è il fondamento o la radice... dei misteri, potremo dare di essi una spiegazione più completa[2].

Ed è abbastanza significativo al riguardo che un manoscritto — il

Vindobonensis theol. graecus 210 — presenti questo libro come ben distinto dal resto dell'opera: ai fogli 3-85v si trovano i primi quattro libri della *Vita in Christo* e il sesto, col nome di quinto e immediatamente unito ai precedenti senza alcuna indicazione di lacuna; seguono poi altre opere cabasiliane, fra le quali l'attuale libro V (ff. 139-146), che porta il titolo: «Considerazione[3] sul mistero della consacrazione dei divini templi[4]». Il manoscritto deriva certamente da un modello in cui la *Vita* era composta di cinque libri: piuttosto dunque che a un arbitrio del copista, a un errore o ad uno spostamento di fogli, pare debba pensarsi a un testimone isolato della primissima redazione del testo[5].

2. Ma la *Vita in Christo* non è neppure un trattato di sacramentaria; certo a considerarla solo quantitativamente ci si potrebbe ingannare al riguardo, poiché la massima parte del discorso verte su questo tema: si può dire anzi che in nessuno scritto della letteratura bizantina viene così ampiamente sviluppata la teologia dei misteri. Tuttavia, vedendola in questa prospettiva, non si riuscirebbe a capire fra l'altro come si connetta con il resto lo stesso libro VI, pure presentato dal Cabasilas come parte integrante del discorso; e, quel che è più grave, certo non si coglierebbe lo spirito e il più profondo significato di tutta l'opera. Come indicano i titoli dei singoli libri, non vi si tratta di per sé né dei riti né dei misteri, ma sempre della «vita in Cristo» nelle sue varie fasi: dalla nascita al pieno sviluppo, dal primo germe al frutto maturo; oggetto del discorso è dunque l'esistere e l'operare del Cristo in noi, e la nostra partecipazione alla sua vita divina. Di fatto, per il Cabasilas è solo attraverso i misteri che il Cristo viene nell'uomo e l'uomo passa nel Cristo, ed è per questo che ad essi è riservato un così ampio spazio; ma, pur vedendo ciò in modo chiarissimo e ripetendolo più volte, Cabasilas intende parlare direttamente di quanto si compie nell'uomo mediante i sacramenti, e non delle realtà sacramentali in se stesse.

3. È proprio questo taglio del discorso che conferisce alla *Vita in Christo*, oltre alla sua fisionomia inconfondibile, gran parte del suo pregio teologico.

Considerati sempre come momenti dell'opera salvifica che si compie nell'uomo, i misteri sono visti naturalmente non in modo frammentario, ma nel loro rapporto reciproco e nella loro organica unità; d'altra parte, poiché non se ne parla se non in rapporto all'esistenza concreta del cristiano, non si sfiora neppure il rischio di ridurli a riti o a puri oggetti. E, reciprocamente, è ancora questa prospettiva a dare una fondazione teologica rigorosa e unitaria alla dottrina sulla vita cristiana, che viene presentata dal Cabasilas come un itinerario sacramentale.

In questo senso, la *Vita in Christo* è un'opera altamente originale, e non ha

avuto né modelli né imitazioni. Certo il Cabasilas è tutt'altro che un novatore; ci si troverebbe alquanto imbarazzati se si dovessero raccogliere le idee propriamente «sue», cioè introdotte da lui nel patrimonio delle dottrine cristiane: egli non solo non è nuovo quanto lo erano stati i classici dell'età patristica, ma neppure quanto lo era, ancora al suo tempo, un Palamas. Al contrario, uno dei fenomeni che più impressionano chi oggi ne legge gli scritti è vedere quanto egli sappia assorbire, da tutti i rivi della tradizione cristiana, gli apporti più diversi e all'origine più discordanti: sono ancora chiaramente riconoscibili, fra le sue fonti principali, autori come Basilio e lo Pseudo-Dionigi, Crisostomo e Massimo Confessore; e non mancano, benché si pongano sempre su tutt'altro piano, contributi da parte dei filosofi greci, soprattutto di Aristotele. Cabasilas vuole essere sino in fondo un uomo della tradizione: un discepolo, più che un maestro; *vuole* esserlo, perché certamente questo atteggiamento corrisponde a una sua ben precisa e consapevole scelta teologica e spirituale.

Ma veramente nuova rimane la sua sintesi, e l'intuizione di base nella quale fonti così disparate e lontane confluiscono e si armonizzano fra loro dando un risultato del tutto inatteso, non di rado di grandissima potenza. Applicato al Cabasilas, il procedimento di individuarne le fonti per discernere — una volta eliminate quelle — la sua misura di originalità, sarebbe quindi particolarmente deludente; perciò non fa meraviglia che lo HOLL, essendosi messo per quella strada, sia arrivato a concludere: «La *Vita in Christo* sviluppa in tale misura i pensieri di Simeone (Nuovo Teologo), che ormai non è più sostenibile un'alta valutazione dell'originalità di Cabasilas; nei confronti di Simeone gli è propria soltanto la concezione dello stretto rapporto che santificazione e santità hanno con i misteri; ma in ciò egli mostra soltanto di dipendere dall'Areopagita più che Simeone»[6]. A parte il riferimento a Simeone, anche filologicamente erroneo, con questa osservazione lo Holl mostra di non cogliere il valore e la singolarità di quell'aver messo in così «stretto rapporto» santità e misteri, in cui propriamente consiste il contributo del Cabasilas alla teologia cristiana.

4. Se si legge la *Vita in Christo* tenendo conto della sua prospettiva dominante e di quello che vuole essere il suo vero argomento, l'opera risulta composta in modo notevolmente ordinato: ampi sviluppi che, prescindendo dalla considerazione dei sacramenti, descrivono la vita in Cristo in se stessa, non solo allora non appaiono più come digressioni, ma si rivelano al contrario l'oggetto più proprio del discorso e il punto più alto della riflessione; esempi tipici il cap. 7 del libro IV sull'unione di volontà col Cristo, e soprattutto il cap. 7 del libro II sull'esperienza della vita in Cristo che si manifesta nel martirio. È significativo il

modo con cui quest'ultimo capitolo viene introdotto:

Procediamo nel seguito del discorso. È chiaro..., dalle argomentazioni precedenti, che vivono la vita in Cristo i rigenerati dal battesimo. Ma cos'è la vita in Cristo[7]?

Secondo il Cabasilas, parlare direttamente della vita in Cristo non significa dunque uscire dalla linea principale del discorso, ma «procedere» e giungere al suo nucleo principale: è piuttosto il tema del battesimo che, rispetto a questo, serve di preparazione. Certo non mancano, nell'opera di questo teologo della tarda età bizantina, amplificazioni oratorie, ridondanze retoriche, e soprattutto ripetizioni non necessarie: non costituiscono tuttavia fenomeni di tale natura o di tale dimensione da interrompere lo sviluppo logico dell'argomentazione, che si snoda con limpida coerenza. Lo schema generale viene formalmente enunciato al termine del primo libro:

La vita in Cristo è formata dai divini misteri, ma anche l'umana cura vi ha qualche parte; perciò chi vuole parlarne, dopo avere esaminato distintamente ciascuno dei misteri, dovrà considerare l'operare dell'uomo secondo virtù[8].

Vengono così distinte le due parti principali del discorso: una che comprende i primi cinque libri — ma occorre ricordare quanto sopra s'è detto sulla natura particolare del quinto — e ha come oggetto la vita in Cristo in quanto formata dai misteri, e l'altra contenuta nel libro VI in cui — sempre in ordine alla vita in Cristo — si tratta del rapporto fra il dono di Dio e l'impegno della volontà umana.

I titoli dei singoli libri non fanno che ribadire questa impostazione globale enucleandola nei diversi momenti del suo sviluppo:

I:	La vita in Cristo è costituita dai tre misteri dell'iniziazione cristiana;
II-IV:	quale apporto specifico diano alla vita in Cristo rispettivamente il battesimo, il *miron*, l'eucaristia;
V:	«che apporto dà alla vita in Cristo la consacrazione del santo altare» (il titolo attuale accomoda il libro all'insieme del discorso per non romperne, almeno formalmente, il procedere ordinato);
VI:	come si conserva, col contributo del proprio impegno, la vita ricevuta nei misteri.

5. Il libro VII non rientra in questo quadro, e non è in alcun modo

preannunciato in 520cd: non vi si tratta infatti né dei misteri né dell'impegno dell'uomo, ma del cristiano giunto a perfezione; perciò anche il titolo, diversamente da tutti gli altri, pure ricollegandosi al discorso precedente, non fa cenno di «vita in Cristo»[9].

Fra questo libro e gli altri non mancano inoltre differenze notevoli, sia di contenuto che di stile: mentre il riferimento ai misteri diviene meno frequente e la prospettiva sacramentale non è più così presente come era nello stesso libro VI, lo stile si fa più pacato e dimesso, e il ritmo compositivo, notevolmente più lento, lascia spazio ad ampie e minute analisi psicologiche. L'autenticità cabasiliana è fuori discussione: non solo non vi sono in contrario argomenti di critica esterna, poiché tutti i codici all'unanimità lo attribuiscono al Cabasilas, ma chi ha familiari le idee e gli scritti dell'autore della *Vita in Christo* vi trova a ogni passo dottrine ed espressioni assolutamente caratteristiche, inconfondibili; i luoghi paralleli ai quali si rimanderà nel commento bastano largamente a dimostrarlo. Ma tutto fa pensare che questo libro non facesse parte del progetto iniziale dell'opera e che sia stato composto e aggiunto dal Cabasilas stesso alla *Vita* in un periodo alquanto posteriore. Già formulata dal curatore dell'*editto princeps* della *Vita in Christo*[10], questa ipotesi è ulteriormente confermata da un'indagine sulla tradizione manoscritta un po' più ampia di quella compiuta dal GASS: risultano di fatto alquanto più numerosi i codici che hanno la *Vita* in sei libri[11] di quelli che vi accludono il settimo[12].

Consta del resto che Cabasilas ha curato diverse redazioni successive anche di altre opere: così per esempio della *Spiegazione della liturgia*[13] e del cosiddetto *Discorso antizelota*[14]. Comunque, di fatto, non solo il libro VII «appartiene all'insieme»[15], ma può essere in qualche modo considerato come il coronamento di tutta l'opera: nella descrizione del cristiano maturo rifulge la vita in Cristo giunta alla massima pienezza conseguibile quaggiù.

6. Alcuni manoscritti suggeriscono una specie di suddivisione del testo in paragrafi, con titoli talvolta molto appropriati[16], che evidenziano le diverse fasi del discorso e il concatenarsi del ragionamento. Pure giudicandoli non originari, già il Gass, seguito in questo dal recente traduttore tedesco della *Vita*[17], ha introdotto i sottotitoli del *Vindobonensis* 262 nel tratto del libro VI che ha per oggetto le beatitudini[18]; da parte nostra, abbiamo creduto di potere utilmente estendere a tutta l'opera un'analoga divisione in capitoli, ma contenendola in termini assai più sobri di quanto non facciano abitualmente i manoscritti.

Poiché dunque il procedere del discorso, già di per sé ordinato, risulta ancora

meglio chiarito nei suoi nessi logici da questi sottotitoli, le pagine che seguono non si propongono di presentare un compendio della *Vita in Christo*, e neppure di esporne in modo esauriente il contenuto dottrinale, ma semplicemente di orientare il lettore a coglierne i punti di forza e la struttura teologica profonda.

1. 528*ab*.
2. 625*c*-628*a*.
3. ϑεωρία: propriamente, «contemplazione» o «interpretazione spirituale» (v. commento a 625*c*, nota 3).
4. Cfr. D. DE NESSEL, *Catalogus*... I, 307-311.
5. v. *infra*, 15.
6. *Enthusiasmus und Bussgewalt*, ...217 nota 1.
7. 748*a*.
8. 520*cd*.
9. «Come diviene colui che, iniziato ai misteri, con il proprio impegno ha custodito la grazia in essi ricevuta».
10. GASS, *Die Mystik*..., II 172: «totus hic liber (septimus) qui et in pluribus libris mss. et in interpretatione latina desideratur, quemque posterius scriptum operique ab auctore additum esse putamus...».
11. *Athonensis Iviron* 372. *Vaticanus graecus* 632. *Vindobonensis theol. graecus* 210. *Constantinopolitanus* 38. *Oxoniensis Canonici* 52. *Monacensis graecus* 84.
12. *Parisini graeci* 1213 *et* 1248. *Parisinus Coislin* 315. *Athonensis Xenophontos* 45. *Vindobonensis theol. graecus* 262.
13. cfr. PÉRICHON, *Introduzione* al testo pubblicato nella serie *Sources Chrétiennes*, 47-52.
14. cfr. ŠEVČENKO, *The Author's Draft*..., 179-201. Altri esempi in PÉRICHON, *op. cit.*, nota 1.
15. Non c'è motivo di dubitarne, come fa il WUNDERLE, *Sakrament*..., 126.
16. Così per esempio il *Vindobonensis* 262 conosciuno dal GASS, il *Constantinopolitanus* 38 e l'*Oxoniensis Canonici* 52 segnalati dal SALAVILLE (*Deux manuscrits*...), e — limitatamente al libro VI — il *Vaticanus* 632.
17. HOCH, Klosterneuburg-München 1958.
18. capp. V-IX.

II

LA TEOLOGIA DELLA VITA IN CRISTO

1. Cristologia e antropologia.

1. Da quanto si è detto appare chiaro che sarebbe metodologicamente erroneo esporre il contenuto della *Vita in Christo* iniziando dal discorso sui sacramenti; poiché i misteri non sono che la via attraverso la quale si partecipa all'uomo la vita del Cristo, prima di parlare di questi occorre considerare i due termini che tale via congiunge: il Cristo e l'uomo.

Di fatto, al discorso del Cabasilas sono sottese una cristologia e una antropologia sulle quali tutto si costruisce e dalle quali tutto si enuclea coerentemente; o forse dovrebbe dirsi, meglio, che alla base di tutto c'è un unico blocco di idee, che riguardano insieme il Cristo e l'uomo: cristologia e antropologia non possono infatti nemmeno per ipotesi disgiungersi per il Cabasilas, che vede Cristo come il vero uomo, e l'uomo come vivente in Cristo. sacramenti, che uniscono di fatto i due termini, non costituiscono tuttavia il fondamento del loro rapporto e la radice della loro implicanza reciproca: questa si pone a monte dell'economia sacramentale, poiché precede la stessa creazione e comanda dai primordi fino al suo termine — tutto lo sviluppo della storia della salvezza.

2. È con particolare riguardo all'antropologia che il Cabasilas conduce la sua riflessione sul tema del Cristo «primogenito di ogni creatura»[1], «per mezzo del quale tutto è stato fatto»[2]. Il Cristo, che precede nell'esistenza ogni essere creato, in senso del tutto peculiare è prima dell'uomo, in quanto ne costituisce il modello originario: poiché «in principio Dio ha creato la natura dell'uomo in vista dell'uomo nuovo..., mentre noi eravamo formati era lui l'archetipo»[3]. Adamo stesso, dunque, il primo uomo, è copia del Cristo, essendo stato «plasmato secondo l'idea e l'immagine di quello»[4]; l'ordine metafisico, che è il piano dell'essere, è così l'opposto di quello storico, che è il piano dell'apparire: «le realtà seconde sono il modello delle prime:... il nuovo Adamo è l'archetipo, mentre l'antico è tratto da lui»[5].

Tale esemplarità del Cristo non fonda soltanto un rapporto estrinseco, di somiglianza o di imitazione, ma fa sì che l'uomo abbia in lui la propria forma sostanziale: come cioè nell'esecuzione di una statua la forma, che nel pensiero precede la realizzazione, investe di sé la materia[6], così il Cristo, archetipo dell'uomo, lo plasma e lo configura a se stesso definendone la natura vera.

3. In questa prospettiva si pongono alcune tesi teologiche di capitale importanza:

a) la funzione del Cristo nei confronti dell'umanità precede il peccato: l'uomo infatti già nella sua struttura metafisica è formato in modo da avere in lui e per lui solo l'essere e la vita: «mente e desiderio sono stati foggiati in funzione di lui; per conoscere il Cristo abbiamo ricevuto il pensiero, per correre verso di lui il desiderio, e la memoria per portarlo in noi»[7]. Si tratta evidentemente di ben più che un dovere: la tensione al Cristo è iscritta nell'io profondo, così da esprimersi in ogni atto vitale; neppure per un istante l'uomo può prescindere da lui o essere da lui indipendente, o avere al di fuori di lui la sua ragione d'essere. E tendere al Cristo-archetipo significa muoversi verso di lui per divenire lui, nel quale soltanto pienamente l'uomo esiste.

Non solo dunque storicamente, ma anche ontologicamente non esiste una natura dell'uomo che non sia in modo diretto ed esclusivo ordinata al possesso della vita divina: «per tutti questi motivi l'uomo tende al Cristo con la sua natura, con la sua volontà, con i suoi pensieri, non solo per la divinità del Cristo che è il fine di tutte le cose, ma anche per la sua natura umana; ... amare o pensare qualunque cosa che non sia lui significa sottrarci al necessario e deviare dalle tendenze poste originariamente nella nostra natura»[8].

b) la storia della salvezza pertanto non potrà concepirsi come ritorno allo stato del primo Adamo, ma come cammino verso il Cristo. Certo l'uomo deve «raggiungere la via che conduce all'Eden e... ripercorrere a ritroso il cammino di Adamo... procedendo per il medesimo itinerario per ... ritornare al punto da dove Adamo discese in questo mondo»[9]; ma l'Eden — cioè la restaurazione della natura umana come era prima della caduta — non è che una tappa intermedia del cammino, che deve giungere ben al di là di quel punto, alla patria rispetto alla quale lo stesso paradiso terrestre rappresentava un esiho, e verso la quale anche Adamo, già prima del peccato, tendeva come al suo vero fine, tratto com'era «verso l'immagine del Cristo»[10]. Anche per questo le porte dei sacramenti — che introducono a questa patria — sono dette dal Cabasilas assai migliori di quelle dell'Eden[11].

c) solo nel Cristo la creazione dell'uomo è compiuta, perché in lui Dio ha dato «l'ultima mano» all'immagine di sé che voleva formare[12]: il Cristo dunque «è stato il primo e l'unico a rivelare l'uomo vero e perfetto»[13].

Ne consegue che l'uomo è vero solo nella misura in cui si adegua al Cristo assumendone la forma, e che unicamente nel Cristo ogni realtà umana è ciò che deve essere ed esiste in verità. C'è indubbiamente una vita anche al di fuori della partecipazione alla grazia del Cristo: ma essa non merita propriamente il nome di vita, poiché vita vera è soltanto quella del Cristo[14]. Come c'è una sapienza umana, una filosofia di cui Cabasilas non esita a riconoscere il valore positivo[15]: ma il Cristo solo ha portato nel mondo la vera filosofia, che è quella celeste[16]. E c'è una virtù e una giustizia conseguente allo sforzo dell'uomo: ma al di fuori del Cristo non esistono né virtù vera né vera giustizia[17]; l'unica giustizia che giustifica è quella «cristiforme»[18].

Così, il rapporto fra il Cristo e quello che non è lui — o, nell'uomo, fra quello che è dal Cristo e quello che non è da lui si può definire nella contrapposizione di realtà ad apparenza, e di verità a menzogna.

d) poiché il Cristo di cui parla Cabasilas non è un'idea, ma una persona reale — il Verbo di Dio fatto carne, generato prima del tempo come Dio, ma nato come uomo nella pienezza dei tempi[19] — alla discriminazione metafisica di tutte le cose in rapporto a lui corrisponde una divisione del tempo altrettanto assoluta. Se il Cristo solo è la verità, prima del suo storico apparire nel mondo non poteva essere manifesta, tutt'al più, che una pallida immagine del vero; se il Cristo solo è la realtà, prima che egli venisse non potevano esserci che ombre: «prima che Dio venisse ad abitare fra gli uomini... essi giacevano nell'ombra e nella tenebra della menzogna; ... e quelli stessi che la Scrittura nomina... giusti e amici di Dio prima della venuta di colui che giustifica e riconcilia, ... furono giusti... preparandosi al futuro: erano pronti a correre incontro alla giustizia quando si fosse levata, ... a vedere non appena fosse apparsa la luce, ad allontanarsi dalle figure quando si fosse rivelata la verità»[20].

Per questo motivo e in questa prospettiva Cabasilas ritorna più volte sul tema della «novità» del Cristo[21].

4. Definendo l'essere compiuto dell'uomo e la sua realtà terminale, il Cristo — che è indivisibilmente uomo e Dio — manifesta e determina l'orientamento essenziale a Dio della natura e delle facoltà di ogni uomo. Creato per assumere la forma del Cristo, l'uomo è dunque fatto per essere divinizzato; e, in questo senso, l'umanità del Salvatore è solo il tramite che rende possibile la partecipazione alla

vita divina: «dopo che la carne (nel Cristo) fu deificata e una natura umana ebbe per ipostasi lo stesso Dio, ... poiché una stessa ipostasi è Dio e diviene uomo, è annullata la distanza fra la divinità e l'umanità poiché (questa ipostasi) diviene termine comune dell'una e dell'altra natura»[22].

Perciò, nella misura in cui vive del Cristo, l'uomo in lui è già divinizzato, e attende soltanto di rivelarsi pienamente nella gloria, quando il Cristo apparirà «Dio in mezzo a dèi»[23], e gli uomini si manifesteranno con lui come «popolo di dèi intorno a Dio»[24].

Se questa è la vocazione impressa da Dio nell'uomo, è chiaro che la dimensione potenziale della sua natura è infinita, e che illimitata è la sua fame di essere, cioè la sua brama di verità e di bene; nulla lo può soddisfare se non Dio solo: «al Salvatore è preordinato l'amore umano fin dal principio, come a suo modello e fine, quasi uno scrigno così grande e così largo da poter accogliere Dio; ecco perché, anche quando possiede tutti i beni dell'esistenza, l'uomo non è sazio, niente placa il suo desiderio, ma ha ancora sete come se non avesse ottenuto nulla di ciò che desiderava: la sete delle anime umane ha bisogno di un'acqua infinita»[25], poiché la loro «facoltà di desiderare... è stata ordinata... a un bene infinito»[26].

5. Per questo l'uomo — fatto per diventare Dio possedendolo totalmente ed essendone totalmente posseduto — è proprietà esclusiva di Dio e consacrato a lui nelle fibre più intime del suo essere, «un vero tempio e altare di Dio»:[27]: «niente... è tanto sacro quanto l'uomo, dal momento che Dio è entrato in comunione con la sua natura»[28].

Da questo principio Cabasilas fa dipendere tutte le determinazioni pratiche del suo insegnamento sull'agire umano: «gli uomini virtuosi... custodiscono il cuore per Dio solo, dedicando a lui, come un tempio, la memoria: sanno infatti... che è sacrilego usare per qualche altro scopo i vasi e i veli consacrati, e che d'altronde nessuna cosa sacra eguaglia l'anima consacrata a Dio»[29]. Alla radice della dottrina cabasiliana sulla virtù, sulla memoria di Dio e la preghiera continua non sta dunque soltanto l'insegnamento tradizionale dei maestri di spirito, ma una concezione metafisica ben coerente e perfettamente formulata.

6. La definizione dell'uomo in ordine al Cristo determina tutta la composizione dell'opera, nelle due parti in cui essa si articola[30]:

a) da un lato, infatti, i sacramenti — di cui trattano i primi quattro libri — sono disposti da Dio al fine di un'assimilazione progressiva di tutto il nostro

essere a quello del Cristo: «riceviamo il battesimo per morire della sua morte e risorgere della sua risurrezione, e l'unzione del crisma per divenire partecipi dell'unzione regale della sua divinità; infine, mangiando il pane santissimo e bevendo al divinissimo calice, comunichiamo alla stessa carne e allo stesso sangue che il Salvatore ha assunto»[31].

b) dall'altro, il nostro stesso impegno — che costituisce l'oggetto del sesto libro — non tende che a rendere ancora più intima e totale la nostra cristificazione, ponendoci in «comunione di volontà con colui al cui sangue comunichiamo»[32]

Ma, oltre che nel suo disegno generale, la *Vita in Christo* rivela attraverso innumerevoli particolari quale ne sia la tesi dominante. Fra i più frequenti e significativi, il fenomeno della riduzione al Cristo — e del trascendimento in lui — di tutti i discorsi, di tutti i termini e di tutte le immagini.

Il Cristo è l'oggetto di ogni desiderio: se l'uomo tende alla felicità[33], per lui la felicità vera non è una cosa — immensa fin che si voglia — ma la persona del Cristo. Per questo gli stessi doni di Dio sono insufficienti a soddisfare la brama dell'uomo: ciò che egli vuole, ciò per cui è fatto, non sono i doni, ma il donatore. Non il regno dei cieli, ma colui che lo dona, il Cristo[34]; non le grazie, ma colui che le largisce[35]; nessun premio se non Dio stesso[36]: non la corona, ma il Cristo come corona[37], ovvero Dio che incorona[38], o Gesù incoronato[39].

In questa linea e secondo questa dinamica, la portata di ogni termine e di ogni categoria viene gradualmente approfondita in senso cristologico: così ad esempio il farmaco, che significa in un primo tempo il dolore[40], passa poi a indicare il dolore di Cristo nella sua passione[41], e infine il Cristo stesso che si fa personalmente la medicina che ci guarisce[42].

Analogamente, nessuna immagine è ritenuta adeguata a esprimere l'intimità della nostra assimilazione al Cristo: non basta accumulare tutte le figure bibliche, da quella del corpo a quella delle nozze[43], ma occorre trascenderle una ad una. Così non solo si dice che le nozze umane non sono nulla a confronto dell'unione ineffabile del Cristo con la Chiesa[44], ma si aggiunge che il Cristo è insieme il talamo e la preparazione al talamo e lo sposo[45]. E come parlare ancora del Cristo come veste che ricopre se egli è più intimo a noi di noi stessi[46] È già grande misericordia che il Cristo combatta con noi[47]: egli tuttavia non solo ci porge la mano in soccorso, ma ci dona se stesso[48]; non solo si versa per noi come unguento odoroso[49], ma trasforma noi stessi in unguento[50] e ci fa diventare profumo[51].

Nulla, così, viene lasciato di intermedio fra il Cristo e l'uomo; creato in ordine

a lui, in lui l’uomo consegue il proprio essere e la propria felicità, e in lui totalmente si trasforma: è a questo fine che tende tutta l’opera della salvezza.

1. *Col.* 1, 15.
2. *Io.* 1, 3.
3. 680*a.*
4. *ib.*
5. 681*a.*
6. cfr. 629*b.*
7. 680*a.*
8. 681*ab.*
9. 529*b.*
10. 680*b.*
11. cfr. 512 *bd.*
12. 680*d.*
13. 680*c.*
14. cfr. 513*a*, etc. v. *Indice dei termini.*
15. cfr. 588*a.*
16. 588*c.* cfr. 565*b*, 689*d.*
17. cfr. 508*cd.* 588*a.*
18. 592*d.*
19. cfr. *Gal.* 4, 4.
20. 508*bd.*
21. cfr. 664*c*, 665*c.*
22. 572*a.*
23. 624*b.* cfr. 520*c.*
24. 649*c.*
25. 560*d.*-561*a.*
26. 708*c.*
27. 629*c.*
28. 649*b.*
29. 696*a.*
30. v. *supra.*
31. 521*b.*
32. 641*d.*
33. cfr. particolarmente 1. VII, cap. II ss.
34. cfr. 644*c.*
35. cfr. 633*a.*
36. cfr. 616*d.*
37. cfr. 500*d*, 545*a*, 608*b*, 609*b*, 677*d.*
38. cfr. 608*c.*
39. cfr. 517*d.*
40. cfr. 513*c.*

41. cfr. 516*b*.
42. cfr. 593*b*. 617*a*.
43. cfr. 497*c*.
44. cfr. 497*d*.
45. cfr. 625*b*.
46. cfr. 648*d*.
47. cfr. 608*a*.
48. cfr. 648*b*.
49. cfr. 496*c*.
50. cfr. 572*b*.
51. cfr. 593*c*.

2. La storia della salvezza.

1. L'uomo — tanto il singolo quanto l'umanità nel suo insieme — è dunque immesso dalla sua stessa costituzione metafisica in un movimento di protensione infinita verso il Cristo-Dio: «il desiderio dell'anima va unicamente al Cristo; qui è il luogo del suo riposo, poiché lui solo è il bene, la verità, e tutto ciò che ispira amore»[1]

Propriamente, anzi egli, più che andare[2], vi è trascinato[3] anche contro voglia, e sospinto con forza irresistibile[4]: questo movimento infatti non dipende dall'uomo, come non dipende da lui l'esistenza che si trova ad avere per puro dono; e perciò anche esso persiste nonostante tutto, come radicalmente indistruttibile è la sua stessa esistenza e incancellabile l'immagine di Dio che è stata impressa in lui.

2. Ma tale movimento verso Dio è contrastato da un altro impulso, non essenziale questo ma secondario, non originario ma sopraggiunto a motivo di un accadimento storico: il peccato. La colpa di Adamo si è infatti trasmessa per via di generazione a tutti i suoi discendenti: «col progredire dell'umana natura e col propagarsi del genere umano uscito da quel primo corpo, anche la perversione fu trasmessa da quel corpo al corpo dei posteri, a modo delle qualità naturali»[5], e dal corpo all'anima, per cui «l'anima di ogni uomo eredita la malizia del primo Adamo»[6]. E, così diffondendosi universalmente, la prima malizia non solo non ha perduto nulla della sua consistenza primitiva, ma è andata gradualmente aggravandosi, poiché, come Adamo trasmette la sua triste eredità, così ogni generazione comunica alle successive il peso dei suoi nuovi peccati: «abbiamo

aggiunto male a male, facendo prosperare quel cattivo patrimonio con tali eccessi da offuscare i primi mali coi secondi: ... il male non aveva tregua, e la malattia progrediva continuamente»[7].

Ora, quello che avviene nella storia dell'umanità si riproduce anche nella vicenda personale di ciascuno: nati schiavi di quel peccato che «abbiamo ricevuto... insieme alla vita»[8], noi — avvinti a quelle catene — siamo stati trascinati a commettere nuove colpe, contraendo così abitudini al male che rendevano ogni giorno più grave il peso della nostra schiavitù; «come in un circolo, dunque, ... il peccato non ha fine: l'abito genera gli atti e con la ripetizione degli atti si rinforza l'abito»[9].

La natura dell'uomo viene così deformata, e in essa l'immagine di Dio è resa irriconoscibile, «coperta di molta terra e tenebra»[10]. Tanto che, creati per Iddio, non siamo nemmeno più capaci di desiderarlo; fatti per il regno e per la libertà noi, che pure abbiamo pregustato tali cose in Adamo, ne abbiamo perduto completamente il ricordo: «desideriamo infatti ciò che è in nostro potere di pensare, ma queste cose non sono salite nel cuore dell'uomo, e l'uomo non potrebbe nemmeno supporle, prima di averle sperimentate; udendo parlare della libertà e del regno che ci è preparato, pensiamo a qualche tipo di vita felice, come può essere compreso dai raziocini umani: invece, qui si tratta di qualcosa di assolutamente diverso, al di sopra del nostro pensiero e del nostro desiderio»[11].

Anche per questo la rovina del peccato è senza rimedio: «il genere umano... non aveva quasi mai gustato la libertà e non ne aveva esperienza, perciò non poteva giungere nemmeno al desiderio e alla volontà di possederla, né poteva insorgere contro la tirannide»[12].

Anzi, come la struttura metafisica del nostro essere, così anche il peccato — prevalentemente considerato dal Cabasilas nel suo aspetto dinamico — determina un movimento inarrestabile, ma in direzione opposta a quello cui ci volge la nostra innata «concupiscenza» di Dio[13]; vero e proprio «pervertimento della natura»[14], il peccato l'ha «stravolta»[15] in tale misura, che sulla brama di Dio prevale di fatto l'avversione a lui, e invece che affrettarci verso il Salvatore lo respingiamo[16], lanciandoci in una corsa folle verso la Geenna[17]. Così il Cabasilas, che tanto fortemente ribadisce il nostro costitutivo orientamento a Dio, con non minore insistenza ritorna sul tema della nostra «fuga» da lui: poiché stoltamente finiamo col fuggire la felicità[18] e il bene di cui il nostro essere ha fame[19], fuggiamo colui che veramente ci ama[20] e che solo potrebbe guarire la nostra mortale infermità[21].

3. Ora, come s'è detto, in questa assurda fuga da Dio, che è poi una corsa verso il nulla, l'uomo non solo non sa arrestarsi, ma precipita con velocità crescente: «avremmo dovuto sperimentare sempre più la cattiveria e la crudeltà del tiranno, la nostra assoluta impotenza, la mancanza di chi potesse darci una mano»[22].

Non c'è dunque che Dio che possa fermare l'uomo, intervenendo con forza a impedirgli di muoversi e di lasciarsi trascinare verso l'abisso, «venendo nei luoghi dove la pecora si smarriva, per prenderla e ritrarla dall'errare»[23]. Ed è questo il senso primo dell'incarnazione: iniziativa di Dio che «richiama coloro che si allontanano»[24] e insegue coloro che fuggono.

L'incontro di Dio con l'umanità non è dunque il risultato di un duplice movimento convergente, dell'uomo che cerca e di Dio che gli si accosta, ma opera unicamente di Dio, che «ci benefica anche se non lo vogliamo, ci costringe con amore, così che, quand'anche volessimo scuoterci di dosso la sua liberalità, noi non potremmo»[25]: egli «piega e abbassa il cielo fino a noi»[26], e «con una certa meravigliosa violenza, con tirannide amica»[27] «non cessa di importunarci per la nostra salvezza»[28] e «ci costringe» a partecipare al suo convito[29].

Noi non abbiamo cercato Dio, ripete con insistenza Cabasilas, facendo di questo tema uno dei motivi dominanti di tutta la sua opera:

Non noi ci siamo mossi verso Dio e siamo saliti a lui: è lui che è venuto e disceso a noi; noi non l'abbiamo cercato, ma siamo stati cercati: la pecora non ha cercato il pastore, la dracma non ha cercato il padre di famiglia[30].

Lui stesso andò in cerca di coloro ai quali avrebbe distribuito la parola[31].

Non attese di essere cercato dagli uomini, ma andò lui in cerca degli erranti e, dopo aver loro mostrato la via, poiché non potevano camminare, li sollevò sulle spalle e li portò[32].

Egli accese la lucerna per cercare la dracma[33].

Dio non invita il servo che ama rimanendo al suo luogo, ma lui stesso discende a cercarlo[34].

È disceso dal cielo per cercarci[35].

Così in verità egli ci ha cercato[36].

Viene a cercare gli uomini[37].

Lui stesso è venuto sulla terra per primo a chiamarli, quando ancora non lo invocavano e non facevano alcun conto di lui[38].

Non si tratta quindi per nulla della risposta divina a un'attesa dell'uomo; chi

determina l'evento decisivo dell'incarnazione è Dio solo, non per esaudire una preghiera inesistente — era infatti «impossibile perfino ricordarsi semplicemente del medico e pregarlo»[39] — ma per portare a termine quel dono di sé che già con la creazione egli aveva iniziato e promesso: il peccato ha forza di distorcere e stravolgere la natura dell'uomo, ma nulla può contro la fedeltà di Dio.

4. Dio così non è sollecitato se non da se stesso: è lui che si determina, ed è mosso dal di dentro di sé. Non sembri questa una tautologia; Dio è veramente costretto da se stesso, non da altri cioè che dal proprio amore, il quale dal nulla vuole donare la vita, chiamando all'essere e prevenendo nell'agire ogni creatura: «l'opera di Dio è sempre partecipazione di un bene; è questo il movente per cui Dio fa tutte le cose. (...) Il bene... si effonde e si propaga: allora l'opera suprema... sarà proprio quell'opera con la quale Dio partecipa il massimo bene... riversando tutta la pienezza della divinità, l'intera ricchezza della sua natura»[40].

Il tema metafisico del *bonum diffusivum sui*[41] diventa dunque nel Cabasilas la chiave interpretativa dell'economia salvifica; ma è personalizzato a tal punto da esprimersi nella formula dell'«estasi di Dio», e così riempito di contenuti biblici da tradursi naturalmente — secondo il linguaggio del *Cantico* — nella categoria dell'ungento effuso, o — con termini paolini — in quelle della κένωσις dell'Unigenito:

Come l'amore umano quando trabocca e diviene più forte di coloro che lo ricevono trae gli amanti fuori di sé, così l'amore che Dio ha per gli uomini lo ha svuotato[42].

5. Primo effetto di questo «svuotarsi» di Dio è il suo apparire fra noi; è anzi proprio per mostrarsi a noi che egli, fra le infinite vie che poteva scegliere per donarsi alla sua creatura, ha scelto quella dell'incarnazione. Come con l'assumere una natura umana Dio ha rivelato l'uomo realizzando infine in se stesso l'uomo vero e dando l'ultima mano alla sua opera creatrice[43], così «parlando la nostra lingua e mostrandoci un volto simile al nostro»[44] egli fa conoscere se stesso in modo nuovo, incomparabilmente più vero e pieno rispetto a quello che s'era attuato nell'economia antica:

Con la sua venuta Dio dona alle anime prima di tutto una percezione[45] di sé: ... quando apparve corporalmente il Signore prima di tutto esigeva da noi che lo conoscessimo, ... anzi proprio per questo giunse sino a manifestarsi sensibilmente[46].

Per essersi unito a una carne, egli è divenuto intelligibile anche alle creature che vivono nelle realtà sensibili[47].

E questo è un modo ulteriore con cui il Cabasilas sottolinea la sconfinata differenza fra la legge antica, «che si fermava alle lettere e ai suoni»[48], e quella nuova, fatta di «realtà e verità», non «scandita per mezzo di una voce, ma direttamente dal legislatore stesso» in modo tale che ciascuno, «dal più piccolo al più grande», potesse conoscerlo[49]: «in questo differisce dal vecchio il nuovo patto e in questo è migliore: allora era la parola a insegnare, ora è il Cristo presente»[50]. Ha dunque grande rilevanza teologica, in questa prospettiva, l'insistenza del Cabasilas sul tema della venuta personale e dell'intervento diretto di Dio nel Cristo:

Nei tempi antichi Dio beneficava il genere umano per mezzo di... creature visibili e guidava gli uomini per mezzo di comandi, di mediazioni e di leggi, talvolta servendosi di angeli, talvolta di uomini; ... ora invece egli agisce immediatamente e personalmente: ... per salvare il genere umano Dio non mandò un angelo, ma venne lui stesso[51].

Appare quindi del tutto logico — cioè intimamente coerente — che Dio, essendosi messo per la via dell'incarnazione, sia giunto fino alla croce: fattosi uomo per mostrarci il suo amore, egli doveva «incarnarsi fino alla morte»[52] per rivelarcelo in modo totale.; Di fatto, è soprattutto in questo modo che Cabasilas considera la passione redentrice del Cristo, fino a dire più volte che proprio per poter soffrire il Verbo si è incarnato:

Per darci l'esperienza del suo grande amore... Dio inventa il suo annientamento, lo realizza e fa in modo di divenire capace di soffrire[53].

Egli si è dimostrato nostro benefattore e nostro fratello: ... e tutto questo non l'ha fatto semplicemente con un atto di volontà, ... bensì con sudori e fatiche, ... con angosce, infamia e piaghe, e infine con la morte[54].

6. Proprio così siamo stati redenti: oltre e più che espiare il peccato pagandone la pena, la passione del Cristo ne vince la forza e la dinamica negativa, generando in noi l'amore per il nostro Dio, Non si può infatti non amare il bene, nella misura in cui lo si conosce: «la conoscenza è causa dell'amore: è essa che lo genera»[55] e lo «produce ovunque»[56]. Conosciuto quindi il sommo bene nel modo più perfetto — poiché egli pienamente si è rivelato a noi mediante l'incarnazione e la morte di

croce — necessariamente lo si ama più che ogni creatura: se infatti «la forma (dell'oggetto conosciuto) si imprime nell'anima e suscita il desiderio come un vestigio proporzionato alla sua bellezza»[57], come si potrà non amare con forza incomparabile colui che si rivela a noi come più bello di ogni bellezza immaginabile?

«Il suo fulgore... vince la vita nella carne e la bellezza di questo mondo, e ne copre la luce»[58]: lo si amerà quindi — affascinati da lui e sopraffatti dalla violenza del suo amore — non soltanto al di sopra di ogni realtà creata, ma anche più che se stessi, «tratti fuori dalla propria natura»[59] e di ogni limite umano[60]. L'estasi di Dio, che lo ha fatto uscire di sé alla ricerca dell'uomo, genera così anche nell'uomo un amore estatico che «lo trae... fuori di sé»[61] per «volgerlo unicamente al Cristo»[62], e ne «distacca la volontà... dallo stesso io volente per farla aderire al Cristo solo»[63].

È questo il modo con cui Dio ci salva: dopo avere restaurato la nostra natura facendosi lui stesso uomo perfetto, egli «si impadronisce anche della nostra volontà»[64] e ne vince l'orientamento al male indotto dal peccato «convertendoci a sé e convincendoci a volere lui e ad amare lui solo»[65].

7. La storia della salvezza è così sostanzialmente compiuta: l'immagine di Dio viene condotta nel Cristo a perfezione e gloria più grande che quella del primo Adamo, e l'uomo — strappato al vortice del peccato — è irresistibilmente attratto verso il suo fine. Resta soltanto, ormai, che sia distrutto l'ultimo segno della colpa, che è la morte; ma anch'essa è già vinta nel Cristo risorto.

Cabasilas ha disegnato in tale modo tutto l'arco del suo pensiero teologico:

Gli uomini, per tre motivi lontani da Dio — per la natura, per il peccato e per la morte —furono portati dal Salvatore al puro possesso di Dio e all'unione immediata con lui; infatti, uno dopo l'altro, egli distrusse tutti gli ostacoli: il primo condividendo l'umanità, il secondo morendo sulla croce e infine, con la sua risurrezione, abbatté l'ultimo muro, bandendo completamente dall'umana natura la tirannia della morte[66].

Poiché la morte è stata sconfitta una volta per sempre nel Cristo, anche quell'apparenza di morte che ancora tiene avvinti i credenti in lui dovrà essere un giorno annullata. E ciò accadrà quando essi potranno vedere in modo svelato la gloria del risorto. In quell'istante passerà la scena di questo mondo[67], e la sua storia si schiuderà definitivamente in un'ultima grande estasi; perché, se già la visione del Cristo umiliato trae l'uomo fuori di sé, la contemplazione del suo

splendore divino lo farà uscire addirittura dal mondo:

Quando apparirà la liberazione, (i santi) andranno incontro al Cristo con incontenibile impeto; ... non si darà in quell'atto nulla di umano o di dipendente dall'uomo, ... ma lui stesso attirerà e rapirà, ... lui stesso li farà risorgere e fabbricherà loro le ali[68].

1. 561*a*.
2. ἵεται: *ib*.
3. cfr. 680*c*.: ἐπείγεται.
4. cfr. 680*b*: ὡρμήθη. 780*c*.: ὁρμή.
5. 536*c*
6. *ib*.
7. 536*d*.
8. *ib*.
9. 536*ab*.
10. 636*d*.
11. 525*d*.
12. 537*a*.
13. ἐπιθυμία: 561*a*. 632*b*.
14. 692*d*.
15. 536*b*.
16. cfr. 645*a*.
17. cfr. 668*a*.
18. cfr. 501*d*.
19. cfr. 645*b*
20. cfr. 668*a*.
21. cfr. 684*b*.
22. 673*b*.
23. 504*b*.
24. 624*d*.
25. 544*a*.
26. 504*b*.
27. 501*a*.
28. 624*d*.
29. cfr. 501*a*.
30. 504*b*.
31. 617*c*.
32. 624*d*.
33. 636*d*.
34. 645*a*.
35. 664*d*.

36. 665*a*.
37. 668*d*.
38. 681*c*.
39. 637*b*.
40. 505*d*.
41. cfr. anche 705*b*.: «il bene si effonde per natura a tutte le cose».
42. 644*d*.
43. v. *supra*.
44. 664*d*. cfr. 692*c*.
45. *percezione*: αἴσθησιν; v. *infra*.
46. 561*d*.
47. 589*b*
48. 560*a*.
49. 560*ab*.
50. 553*b*.
51. 617*c*.
52. cfr. BASILIO, *De baptismo* I 2, PG 31. 1553*a*.
53. 645*b*.
54. 665*ab*.
55. 552*b*.
56. 677*a*.
57. 552*d*.
58. 504*c*.
59. 553*a*.
60. cfr. 556*c*.
61. 725*d*.
62. 720*b*.
63. 721*b*.
64. 716*c*.
65. 688*c*.
66. 572*cd*.
67. cfr. *I Cor*. 7, 31.
68. 624*cd*.

3. L'ECONOMIA SACRAMENTALE

1. Se in tale modo viene tracciato il disegno della storia della salvezza nelle sue tappe fondamentali, rimane aperto il problema dell'inserimento di fatto degli

uomini in questa economia salvifica. Cabasilas ha ben presente la difficoltà, ed egli stesso la espone in termini chiari:

Così (nel Cristo) la natura umana è liberata dalla vergogna e, caduto il peccato, è cinta dalla corona di vittoria; con ciò tuttavia non hanno ancora vinto né hanno combattuto i singoli uomini, né tanto meno sono stati sciolti dalle loro catene[1].

Per riprendere lo schema precedente:

a) nel Cristo, uomo perfetto, la natura umana è restaurata, e creata nella sua forma definitiva secondo il piano di Dio. Ma come può questa forma comunicarsi e passare negli altri uomini, così che anch'essi assumano l'immagine vera di Dio?

b) disceso nel mondo, il Cristo vi ha portato la rivelazione della bellezza di Dio e del suo amore, in se stessa capace di generare amore, strappando così al potere del peccato. Ma come possono gli uomini riconoscere nel volto di Gesù sofferente il mistero di Dio venuto fra loro? Ora, solo così essi saranno soggiogati dalla forza del suo amore; perché certo non basta vedere in modo umano il Cristo perché si verifichi l'estasi liberatrice: «gli stessi apostoli e padri della nostra fede ebbero il vantaggio di essere istruiti in ogni dottrina, e, per di più dal Salvatore in persona, furono spettatori di tutte le grazie da lui riversate nella natura umana e di tutti i patimenti da lui sofferti per gli uomini lo videro morire risorgere e ascendere al cielo; tuttavia, pur avendo conosciuto tutto questo, ... non mostrarono perciò ancora nulla di nuovo, di nobile, di spirituale, di migliore del'antico»[2].

c) analogamente riguardo all'ultima e piena manifestazione del Cristo, al suo ritorno glorioso: capace certo in se stessa di rapire gli uomini al mondo di quaggiù e al regno della morte, con quali occhi potrà essere veduta per operare in essi tale miracolo e farli volare incontro al Salvatore? Come potranno la polvere e la cenere dei sepolcri contemplare la gloria di Dio? È ancora Cabasilas a porre la questione:

Allora (nell'ultimo giorno), benché sorga la luce e il sole offra il suo raggio puro, non è più il tempo di plasmare l'occhio; il profumo dello Spirito si effonde copiosamente e riempie tutto, ma non lo coglie chi non ha l'olfatto[3].

Gli uomini dunque non saranno salvati finché non sarà dato loro di partecipare personalmente alla forma del Cristo, di riconoscere in lui la presenza misericordiosa di Dio, e di saper fissare lo sguardo nello splendore della sua

divinità.

2. A queste tre questioni — implicite nella prospettiva teologica del Cabasilas e da lui stesso formulate — la *Vita in Christo* offre un'unica risposta: «il Salvatore ha fatto anche questo con i doni (cioè con i misteri) che... ha elargito»[4].

a) i misteri conformano al Cristo e ci configurano a sua immagine, restaurando così in noi la somiglianza con Dio: il Cristo infatti «avendo unito a sé la nostra natura mediante la carne da lui assunta, unisce ciascuno di noi alla sua carne con la potenza dei misteri»[5], in modo tale che tutti gli uomini, intimamente congiunti a lui, in lui diventino «dèi e figli di Dio»[6]. Poiché il Cristo non ci unisce a sé come estranei e dissimili da lui, ma incide in noi se stesso[7]: così, nascendo alla vita nel Cristo, riceviamo l'essere e l'esistere conforme al suo[8], ricuperiamo la bella forma perduta e veniamo riplasmati secondo l'immagine di Dio; tanto meglio, anzi, di quel che non fossimo prima del peccato, quanto il nuovo Adamo è superiore all'antico: «i misteri... sono principio di vita e una seconda creazione, molto migliore della prima: l'immagine è dipinta più esattamente di prima, la statua è plasmata più chiaramente sul modello divino»[9].

b) sono ancora i misteri a dotarci della facoltà di vedere in Gesù l'uomo-Dio: «il battesimo infonde nei santi una certa conoscenza e percezione di Dio, ed essi conoscono chiaramente colui che è il buono e il bello per essenza, ne percepiscono la grazia, ne gustano la bellezza»[10]. Perché solo quando si è illuminati dai misteri si scopre la presenza di colui che non si conosceva; anche gli apostoli non videro realmente il Cristo se non «quando venne per essi il battesimo: ... prima infatti, per quanto vicini al sole, pur condividendo la sua vita e ascoltando le sue parole, non avevano ancora percezione del suo raggio, perché ancora non avevano ricevuto quello spirituale lavacro»[11].

E per noi allo stesso modo; nulla infatti è cambiato: Gesù, che «ha promesso ai santi di essere sempre con loro»[12], non ha veramente lasciato questo mondo, e non è né più né meno visibile di quel che non fosse quando «spargeva sulla terra i semi della vita»[13]. Come allora era unicamente la luce dello Spirito a consentire di accorgersi di lui, così ora è il medesimo Spirito che ci dà di vederlo, quando in virtù del battesimo «apre gli occhi dell'anima al raggio divino»[14]. E non si tratta di una conoscenza di ordine intellettuale, e neppure di una comprensione nella fede che solo impropriamente possa dirsi visione: Cabasilas insiste nel sottolinearne il realismo e il carattere sperimentale. È questa anzi una delle sue dottrine più aperte, e una fra le sue tesi più inconfondibili:

Quelli che si lavano in questo lavacro ricevono una certa esperienza di Dio[15].

La conoscenza di Dio che possono attingere i battezzati non li porta soltanto a ragionare, riflettere e credere: nelle acque battesimali ci è dato di trovare qualcosa di più grande e più vicino alla realtà; quel fulgore non può consistere in una conoscenza intellettuale di Dio, in una specie di lume della ragione, ... ma si tratta di una percezione immediata di Dio, prodotta dal tocco invisibile del suo raggio sull'anima[16].

Ora, c'è una differenza davvero incomparabile fra quei due tipi di conoscenza: perché si raggiunge e si gusta l'oggetto solo quando esso ci tocca, imprimendo così in noi la sua forma in modo perfetto[17].

Percezione[18], esperienza[19], gusto[20]; questi termini, assai frequenti nella *Vita*, certo non vanno intesi in modo corporeo, quasi si trattasse di realtà dell'ordine sensibile: è «nelle anime battezzate, che il battesimo infonde questa esperienza»[21] e il tocco del raggio divino[22] rimane invisibile agli occhi del corpo. Come nel Palamas, ma in termini forse ancora più inequivoci, nel Cabasilas non c'è dunque neppure un'ombra di messalianesimo[23]; ma è indubbio che — per il Cabasilas come per il Pdamas — il cristianesimo è indissociabile da una esperienza mistica, la quale, nel Cabasilas soprattutto, appare essenzialmente connessa con le realtà sacramentali: ed è in quest'ordine mistico che si pone quella visione di Gesù che ce ne infonde l'amore e ci converte a lui distogliendoci dal peccato[24].

c) i misteri, che ci conformano al Cristo e ci infondono fin da ora la facoltà di vederlo, sono «officine»[25] che fabbricano in noi gli organi capaci di contemplarlo nella gloria svelata del regno. Meglio ancora: il raggio di Cristo, che ha toccato l'anima dei santi, «non si allontana da loro: questa luce è sempre coi giusti, essi giungono alla vita illuminati da essa e allora le corrono incontro»[26] Sarebbe impossibile altrimenti essere sollevati a lui nell'estasi finale e rimanere con lui nella beatitudine, come «è impossibile a chi è privo di occhi avere esperienza della luce»[27]: se non fosse intervenuta l'azione dei misteri, all'apparire del Cristo «si precipiterebbe da questa vita nell'altra come ciechi, privi di tutti quei sensi e quelle potenze che permettono di conoscere ed amare il Salvatore, di volere essere con lui, e di poterlo essere»[28].

3. I sacramenti sono dunque tramite dell'appropriazione della salvezza: per essi il cielo e la terra comunicano fra loro. Cabasilas, come è solito fare, traduce questa concezione teologica in immagini, chiamando i misteri «finestre», «porte», «vie»:

Attraverso i santi misteri, quasi finestre, il sole di giustizia entra in questo mondo tenebroso, mette a morte la vita secondo il mondo, e fa sorgere la vita sovramondana: ... per mezzo dei misteri il fulgore della vita futura entra nelle anime e vi inabita[29].

Porte attraversate dal Cristo[30] per venire non solo fra noi ma in noi[31]: entra infatti in noi portandoci la sua vita, e in noi pone la sua dimora[32]; porte della giustizia[33], per le quali il Cristo introduce nel mondo la giustizia vera, l'amicizia con Dio[34] e la sapienza celeste[35]; porte del paradiso «più venerande e utili che quelle dell'Eden», che il Salvatore ha aperto una volta per sempre[36] per farci entrare nella vita beata e condurci alla corona[37]; poiché, come mediante i misteri scende a noi la salvezza, così per essi abbiamo accesso al Padre[38].

I sacramenti sono dunque la via del Cristo: perché non solo è stata percorsa da lui, ma egli stesso l'ha tracciata[39]; come non solo ha aperto le porte e vi è passato, ma ne è stato anche l'artefice[40]. E sono, insieme, la nostra via «per entrare in cielo»[41], Tunica che conduca dall'esilio alla patria: «le porte del paradiso non potrebbero aprirsi a nessuno che prima non sia passato per quelle dei misteri»[42].

Essendo considerati non semplici soccorsi della grazia, ma punto d'aggancio fra l'opera redentrice e gli uomini di tutti i tempi, i sacramenti appaiono, coerentemente, come «l'unica medicina»[43] che ci guarisce: elementi tanto essenziali dell'economia salvifica, quanto lo è il Cristo che per essi si comunica a noi:

Nessun bene è stato elargito agli uomini per effetto della riconciliazione con Dio, se non per mezzo di colui che è stato costituito mediatore tra Dio e gli uomini; e niente altro ci permette di trovare il mediatore, di possederlo e di ottenere i suoi doni, se non i misteri[44].

Cabasilas non si stanca di ripeterlo; se anche può variare all'infinito il modo con cui i misteri sono amministrati — al di là del rito, della Chiesa e della stessa materia costitutiva del segno sacramentale[45] — comunque solo chi li riceve può «sfuggire alla morte»[46]: «fuggire il battesimo equivale a fuggire del tutto la felicità eterna»[47], e «coloro che muoiono senza questi doni (cioè senza aver ricevuto l'eucaristia) non avranno alcuna parte alla vita»[48].

4. Disposti come «via» del ritorno, i misteri non possono non avere un carattere di progressività: cogliendoci infatti al punto più lontano della nostra fuga

da Dio, essi devono portarci fino alla più intima unione con lui; alla visione dinamica del peccato e della salvezza, corrisponde necessariamente una concezione dinamica dell'economia sacramentale.

E anche questo Cabasilas lo esprime con diverse immagini: da quella della scala che si sale gradino per gradino rifacendo a ritroso la via che il Salvatore ha percorso per giungere a noi[49], a quella che si fonda sull'analogia con lo sviluppo naturale, vedendo compiersi in virtù dei sacramenti il passaggio dalla nascita all'agire e dall'agire al nutrirsi:

Il battesimo è la nascita, il *miron* è principio in noi di energia e di movimento, il pane della vita e il calice eucaristico sono vero cibo e vera bevanda; non è infatti possibile muoversi e nutrirsi prima di nascere[50].

Ha sostanzialmente il medesimo significato l'applicazione ai misteri del *vivimus, movemur et sumus* di *Act.* 17, 28:

Il battesimo dona l'essere, ... poi l'unzione del *miron* porta a perfezione l'essere già nato infondendogli l'energia conveniente a tale vita, infine la divina eucaristia sostiene e custodisce la vita: ... perciò in virtù di questo pane viviamo e in virtù del *miron* ci muoviamo, dopo aver ricevuto l'essere dal lavacro battesimale[51].

Altre volte è il linguaggio sportivo che serve a illustrare questo passaggio in crescendo:

Il Cristo... per mezzo dei misteri si fa... creatore, allenatore, compagno di lotta: l'uno lavandoci, l'altro ungendoci, il terzo nutrendoci[52].

O ancora un'immagine conviviale:

Prima siamo lavati, poi unti, e così la mensa ci accoglie mondi e profumati[53].

In tanta varietà e ricchezza di figure, importa soprattutto notare che

a) l'ordine dei misteri — battesimo, unzione, eucaristia — appare sempre, conforme alla tradizione, fisso e costante.

b) le diverse immagini sostanzialmente convengono nel presentare il battesimo come conformazione al Cristo (siamo creati a sua immagine, lavati e resi come lui senza peccato, nasciamo alla sua vita), il *miron* come comunicazione

in Cristo delle forze dello Spirito (unzione che corrobora e profuma, energia e movimento), e l'eucaristia come possesso pieno del Cristo (che si unisce a noi e combatte con noi, ci si dona come cibo, offre se stesso al suo banchetto). In altri termini: dopo essere divenuti il Cristo, operiamo con la sua forza, per riceverlo infine come dono.

È così detto abbastanza sulla caratterizzazione cristologica dei misteri e sulla loro unità; è sempre il Cristo — la cui immolazione conferisce a tutti i misteri la loro potenza[54] — a operare e a donarsi in tutti: anche lo Spirito, nell'unzione, lo riceviamo da lui e in lui, per divenire partecipi della sua divinità[55].

Ed è ancora a motivo di questa prospettiva cristologica — non solo quindi in ossequio a una prassi tradizionale, ma per una sua interpretazione profonda — che al vertice dei sacramenti è sempre posta l'eucaristia. Essa infatti permette di possedere il Cristo e pertanto di assimilarsi a lui in modo perfetto[56], realizzando con lui una comunione totale[57]: dell'eucaristia dunque, «mistero perfetto sotto tutti i riguardi»[58], «nulla si può pensare di più beato»[59]. Nell'economia sacramentale nulla si può aggiungere all'eucaristia; con essa «nulla ci manca[60] e oltre ad essa «non c'è più nulla cui tendere»[61]: ricevendola, infatti, «non accogliamo nell'anima un raggio o una luce, ma il sole stesso, così da abitare in lui, essere inabitati da lui e divenire un solo Spirito con lui»[62].

5. La comunione eucaristica è quindi — secondo il Cabasilas — la «suprema beatitudine»[63] e l'«ultimo termine di ogni umano desiderio»[64].

Sarebbe legittimo chiedersi, leggendo queste affermazioni e considerando nel suo insieme il disegno della teologia cabasiliana, se in esso ci sia ancora spazio per la tensione escatologica. Poiché a ciascuno fin da ora è data in virtù dei misteri un'esperienza diretta di Dio, poiché l'essere nuovo è già in questa vita completamente formato secondo la misura del Cristo e unito a lui nel modo più intimo, che cosa resta ancora da attendere per l'uomo?

Ma di fatto, Cabasilas insiste con grande chiarezza nel sottolineare la differenza fondamentale che comunque sussiste fra l'esilio e la patria, e quindi nel presentare l'economia sacramentale — nel modo con cui se ne partecipa in questa vita come una realtà provvisoria[65]. Questo rimane il tempo della speranza, perché, pur essendo toccati dal raggio di Dio e realmente vedendolo in Cristo, non si può mai procedere al di là della fede:

Tale è la vita dei santi: beata fin d'ora, nella misura in cui possono cogliere il frutto della beatitudine nella speranza e nella fede; quando poi saranno passati da questo mondo, sarà tanto migliore quanto più perfetto della speranza è il possesso

della realtà, e più perfetta della fede la pura visione del bene[66].

«Pura visione»[67]: è la formula con cui Cabasilas continuamente ribadisce l'elemento discriminante fra la storia e il compimento escatologico:

Potrai trovare nei santi una carità perfetta, mai però una pura visione di Dio; se mentre vivono ancora nel corpo hanno già un'esperienza del premio, certo però non si tratta di un'esperienza continua, duratura e perfetta, perché l'esistenza presente non lo permette: ... il sempre ci sarà solo nel secolo futuro[68].

Allora soltanto «il sole offre il suo raggio puro»[69], mentre qui non se ne possono cogliere che dei riflessi[70]: e se fin da ora ci sono date tutte le potenze del secolo avvenire, «di esse potremo fare uso pienamente[71] solo nella vita futura»[72], quando infine «il Signore offrirà ai beati una percezione pura di sé, mentre ora l'offre per quanto è possibile a esseri coperti di spessa carne»[73], la quale «non consente... di andare oltre lo specchio e l'enigma»[74]. Si danno dunque un «adesso» e un «non ancora»[75], perché «il puro possesso e l'unione immediata»[76] sono l'eredità promessa verso la quale il cristiano è in cammino e che attende di conseguire come ultimo e definitivo dono di Dio.

Certo, come si è detto, l'eucaristia «ci unisce perfettamente[77] al Cristo»[78]: ma questa mensa «ancora coperta di veli» è ben diversa da quella «svelata»[79]. Pur essendo in se stesso già il premio ciò che essa dona, ora i cristiani se ne nutrono a modo di pane, perché sono «viandanti»[80] che non hanno ancora cinto le corone della vittoria[81]; quando invece si sarà giunti al banchetto eucaristico del paradiso[82], il Cristo non si darà più a noi come pane[83], ma si potrà gustarlo in modo indicibilmente più pieno[84], poiché egli per sempre si offrirà puramente alla visione[85]. Solo allora tutto sarà compiuto.

6. I misteri non esigono se non di essere ricevuti e custoditi; poiché in essi «tutto è opera esclusivamente di Dio»[86], il contributo dell'uomo all'economia sacramentale — in cui si concreta di fatto la storia della salvezza — consisterà «nell'accogliere la grazia, non dissipare il tesoro, non spegnere la lampada già accesa, cioè non introdurre nulla che sia contro la vita: ... a questo porta ogni bene umano e ogni virtù»[87].

Cabasilas lo ribadisce innumerevoli volte, con la solita esuberanza di immagini:

Aver cura dei doni, custodire la grazia e non gettare via la corona che Dio ha intrecciato per noi[88].

Non dissipare il tesoro[89].

Custodire il tesoro sino alla fine[90].

Tenere stretto il Cristo sino alla fine[91].

Custodire la comunione con lui[92].

Mantenersi vivi: ... non sciupare la grazia, ... ma serbarla intatta sino alla fine e partircene da questo mondo col nostro tesoro in mano[93].

Non dissipare la nostra felicità[94].

Difendere la ricchezza attinta nei misteri, non stracciare né sporcare la veste regale[95].

Non sciogliersi dalla condizione di schiavi, ... non strappare la cedola del nostro acquisto[96].

a) Accogliere la grazia, prima di tutto; compito minimo, in verità: «non combattiamo e non fatichiamo celebrando i misteri»[97] e, ricevendoli, «senza sudori e pericoli otteniamo la corona[98]. Minimo, ma essenziale; dal modo con cui i misteri si ricevono dipende infatti, nell'ordine comune di provvidenza, la loro efficacia: perché agiscano occorre accostarsi ad essi «con tutto l'ardore possibile, ... credere pienamente e accedervi con gioia»[99]. Se prima dell'esperienza battesimale non si ha propriamente «nemmeno il desiderio dei beni»[100] che il Signore vuole donare, si deve tuttavia almeno «credere che nel battesimo è la salvezza, e volervi accedere»[101].

b) È quindi necessario predisporsi alla stessa grazia del battesimo[102], almeno nel modo elementare che consiste nel «volere, credere e accedervi»[103]. Tanto più dunque, e in senso proprio, occorrerà prepararsi agli altri misteri: al *miron*, che «ci rende attivi di energie spirituali nella misura della nostra preparazione»[104], e non opera immediatamente le sue meraviglie se «non ci si è preparati ad esso e non lo si riceve con il dovuto fervore»[105]; e all'eucaristia, che ci unisce perfettamente al Cristo se siamo «disposti e preparati»[106], e ci guarisce tanto meglio quanto più noi «contribuiamo alla potenza del farmaco con un'adeguata preparazione dell'anima»[107].

c) L'impegno, e concretamente «le veglie e le fatiche»[108] che si mettono in opera per conservare il dono di Dio, sono considerate dal Cabasilas parte integrante dell'opera salvifica. Si tratta quindi di un «contributo assolutamente

necessario»[109]; Cabasilas giunge a dire che «la suprema beatitudine premia quel che dipende dalla volontà umana»[110]:

Le corone dei cieli e il regno sono riservati a coloro che contribuiscono prima con l'apporto dovuto e che, fin dalla terra, si dispongono come conviene alla vita celeste e allo sposo, ... custodendo la bellezza infusa in essi dal lavacro[111].

Anzi, come si è visto, lo schema stesso dell'opera è determinato da questa concezione di fondo: toglierne il libro VI, che tratta «dell'operare secondo virtù»[112], cioè dell'impegno per «custodire la vita»[113], significherebbe quindi mutilarla in modo irrimediabile e deformarne tutto il significato; nella salvezza infatti c'è insieme, indissociabilmente, «quello che viene da Dio e quello che piocede dal nostro sforzo, l'opera che è puramente di Dio e quella che reca onore a noi»[114], e di questi due elementi — la grazia dei misteri e l'impegno con cui «la virtù dell'uomo coopera alla grazia» — consta, fin d'ora, la vita in Cristo[115].

7. Ma, per comprendere come questi due elementi si compongano, è di capitale importanza tenere presenti alcuni presupposti del pensiero cabasiliano:

a) La sproporzione fra Dio e l'uomo è troppo grande, secondo il Cabasilas, perché l'agire umano possa avere di fronte a Dio un reale valore. Se si tratta di bontà e giustizia, occorre non dimenticare che «le doti degli uomini sono tanto lontane dal renderli giusti e saggi, che anzi la loro giustizia è malvagità e la loro sapienza evidente stoltezza»[117]. Dio solo è buono, e «in nessuno può esserci alcun bene» se non è presente lui stesso a infonderlo e a compierlo[118]; perciò, quando si trova nell'uomo una reale virtù, certo questa «non proviene da lui o dalla sua natura o dal suo sforzo»[119]:

La nostra virtù propria, di per sé, non è utile a nulla; se in noi c'è qualche bene vero, l'ha infuso Iddio senza alcuna opera nostra[120].

b) Nulla quindi può precedere il dono di Dio; e se egli vuole — quando pure lo vuole — da parte dell'uomo alcune predisposizioni al battesimo, non lo fa quasi valessero qualcosa in se stesse, e meno che mai per un'esigenza di giustizia, ma con «ineffabile amore» e per una specie di *fictio iuris*:

Dopo aver compiuto lui tutto ciò per cui sono stato liberato, ha lasciato che anche noi portassimo un qualche contributo alla nostra liberazione: quello di

credere che nel battesimo è la salvezza e di volervi accedere; sicché, per questo solo, tutto sia attribuito a noi, ed egli ci rimeriti dei suoi stessi benefici[121].

Ma non si tratta poi nemmeno di un vero e proprio «contributo» perché Dio, «come crea senza la volontà della creatura, così pure ricrea senza il suo concorso»[122]. Se dunque il Cabasilas non parla in termini espliciti di una grazia previa alla fede e allo stesso *pius credulitatis affectus*, nella sostanza è chiarissimo nell'escludere da parte dell'uomo ogni possibilità di opera salvifica o meritoria che preceda l'intervento di Dio.

c) Quando perciò il cristiano si vede capace di compiere il bene, deve sempre riconoscere che «sola dispensatrice in noi di tutti i doni è la potenza dei misteri»[123]: come si è visto, infatti, è per loro tramite che Dio versa nell'uomo la sua santità, ed è quindi unicamente mediante essi che si riceve la forza «di compiere l'opera della nostra salvezza... e di passare all'azione»[124]. In modo così radicale e continuo che, come nulla precede il dono, nulla in realtà vi si può aggiungere; incombe certo il dovere di conservarlo: di fatto, però, anche quest'opera non è dall'uomo, perché «siamo tanto dappoco, che non riusciamo nemmeno, al modo di un forziere inanimato, a custodire al sicuro questa ricchezza infusa dall'esterno»[125]. Dio stesso dunque, dopo avere elargito i suoi misteri, deve custodirli. Nella sua prima redazione — che termina col libro VI — la *Vita in Christo* si concludeva appunto con queste parole, che ne compendiano bene tutto il significato:

Lui solo ci inizia ai misteri ed è i misteri, lui solo egualmente custodisce in noi il dono che ci ha fatto e ci dispone a perseverare in ciò che abbiamo ricevuto[126].

1. 513*b*.
2. 553*bc*.
3. 496*a*.
4. 513*b*.
5. 508*c*.
6. 505*b*.
7. cfr. 553*d*.
8. cfr. 524*ab*.
9. 532*b*.
10. 552*c*.
11. 553*c*.

12. 497*a*.

13. *ib*.

14. 568*ab*.

15. 564*a*.

16. 565*ab*.

17. cfr. 552*d*.

18. αἴσθησις.

19. πεῖρα.

20. γεῦσις.

21. 560*b*.

22. v. testo citato nella nota 14.

23. Ed è per questo che nel commento, riguardo a temi così caratteristici, non si sono riportati testi dalle omelie dello Ps.-MACARIO che a prima vista potrebbero sembrare quasi identici o comunque molto suggestivi, ma che in realtà non sono affatto «paralleli» ai nostri. Per πεῖρα e αἴσθησις cfr. ad esempio *Die* 50 *geistlichen Homilien...*, note a p. 75. 80; per γεῦσις, *ib*. 123, 139, 174. Analogamente per κιρνάω (ἀνα-), pure di uso frequente nei. due autori, più volte in congiunzione con μίγνυμι (ἀνα-): *ib*., 45, 15.

24. Giustamente insiste su questo dato il WUNDLRLE, definendo la πεῖρα cabasiliana come «mistica liturgica» o «esperienza sacramentale di Dio» (*Sakrament...*, 136): «questa esperienza... non è un sentimento puramente soggettivo, ... ma una grazia concessa da Dio mediante il battesimo, ... e quindi fondata su una realtà oggettiva» (*ib*., 134*s*).

25. 496*a*.

26. 624*b*.

27. 625*b*.

28. 541*d*.

29. 504*c*.

30. cfr. 508*b*.

31. cfr. 573*a*.

32. cfr. 516*c*.

33. cfr. 508*a*.

34. cfr. 509*c*.

35. cfr. 588*c*.

36. cfr. 504*d*.

37. cfr. 512*b*.

38. cfr. 573*a*.

39. cfr. 504*c*.

40. cfr. 505*a*.

41. 508*a*.

42. 512*b*.

43. 541*b*.

44. 577*b*.

45. cfr. 552*a*.

46. 512*d*.

47. 545*a*.

48. 625*b*.

49. cfr. 521*d*.

50. *ib.* cfr. 569*a*.
51. 504*a*.
52. 608*ab*.
53. 524*a*. cfr. 512*a*.
54. cfr. 576*a*.
55. cfr. 569*bc*.
56. cfr. 609*a*.
57. cfr. 612*c*.
58. 596*c*.
59. 581*b*.
60. 584*b*.
61. 581*b*.
62. 584*d*.
63. 609*b*.
64. 585*b*.
65. Riguardo a questo punto, sarebbe del tutto erroneo interpretare la *Vita in Christo* alla luce di certe affermazioni meno chiare che si riscontrano in *Liturgia;* occorrerebbe piuttosto fare il contrario, e verificare la portata effettiva di quelle tesi confrontandole con un testo più sereno e che sembra esprimere meglio la sostanza del pensiero cabasiliano.
66. 720*d*.
67. καθαρὰ θεωρία.
68. 724*b*. cfr. *ib. c.*: «la pura visione... è riserbata per il secolo futuro».
69. 496*a*.
70. cfr. 496*c*.
71. pienamente: καθαρῶς.
72. 548*b*.
73. 565*d*.
74. 572*c*.
75. cfr. 712*d*.
76. 572*c*.
77. perfettamente: καθαρῶς.
78. 609*a*.
79. 625*a*. cfr. 608*c*.
80. 609*b*.
81. cfr. 616*d*.
82. cfr. 609*a*. 625*b*.
83. cfr. 625*a*.
84. ancora καθαρώτερον: 625*b*.
85. *ib.*, cfr. 609*b*.
86. 629*d*.
87. 501*bc*.
88. 520*c*.
89. 568*c*.
90. 581*b*.
91. 601*d*.

92. 616*c*.
93. 640*a*.
94. 641*a*.
95. 677*c*.
96. 717*c*.
97. 516*d*.
98. 517*c*.
99. 517*c*.
100. 525*d*.
101. 540*b*.
102. cfr. 568*c*.
103. 545*a*.
104. 596*a*.
105. 576*c*.
106. 593*d*.
107. 604*d*. cfr. 608*acd*.
108. 576*d*.
109. 541*c*.
110. 544*b*.
111. 544*d*-545*a*
112. 520*d*.
113. 640*a*.
114. 501*b*.
115. cfr. 685*a*.
116. Sarebbe certamente erroneo, per esempio, concludere con il GASS che la teologia del Cabasilas è fondata su un «doppio principio, sacramentale e etico» (*Die Mystik*... 1, 87).
117. 613*ab*.
118. 497*a*.
119. 613*a*.
120. 661*d*.
121. 540*b*.
122. 541*c*.
123. 577*c*.
124. 605*b*.
125. 661*d*.
126. 684*d*.

NOTA BIOGRAFICA[1]

1322 È la più probabile data di nascita di Cabasilas, a Tessalonica: la si determina in base all'anno di nascita di Demetrius Cydones, suo coetaneo (1320-1325), e alla data di composizione del discorso all'Augusta Anna Paleologina sull'usura (1351 c.), nel quale egli si dice non ancora trentenne[2].

Cabasilas appartiene a una famiglia di nobili proprietari terrieri, ed è figlio di un Chamaetos e di una Cabasilas, sorella di Nilo, metropolita di Tessalonica dal 1361 al 1363[3].

1335-1340c. Cabasilas prosegue a Costantinopoli gli studi iniziati a Tessalonica. Durante questo periodo, compone a modo di esercitazione accademica il suo primo panegirico di S. Demetrio martire[4]. Oltre che il suo epistolario, i suoi stessi scritti su diversi argomenti testimoniano di un impegno culturale appassionato e molteplice[5]: si occupa di astronomia, di filosofia, di diritto, e soprattutto di teologia, acquistando un'ampia e profonda conoscenza della Scrittura e dei Padri.

1341 Giovanni Cantacuzeno, contrario alla reggenza di Costantinopoli, si proclama imperatore, determinando così una divisione dell'impero fra il partito dei suoi sostenitori, in gran parte aristocratici, e quello dei fautori dell'ancora minorenne Giovanni V Paleologo e dell'imperatrice Anna di Savoia. Parallelamente, si produce una scissione anche in campo religioso: mentre il patriarca Giovanni Calecas, favorevole ai Paleologi, è anti-esicasta, gli esicasti e il loro più autorevole rappresentante Gregorio Palamas sono spinti ad appoggiarsi al Cantacuzeno.

A Tessalonica prevale inizialmente il partito popolare zelota, che si schiera coi Paleologi; la famiglia di Cabasilas, aristocratica, è per Giovanni Cantacuzeno.

1345 Il partito favorevole al Cantacuzeno, giunto per un momento al potere a Tessalonica, invia Cabasilas e un certo Pharmakis a Berea per trattare con Manuele Cantacuzeno, figlio di Giovanni e suo rappresentante.

Frattanto, a Tessalonica riprende il sopravvento la fazione antiaristocratica: Pharmakis è ucciso al suo ritorno, mentre Cabasilas riesce a stento a salvarsi.

1347 (febbraio) Trionfo di Giovanni Cantacuzeno, che invita Cabasilas a raggiungerlo a Costantinopoli; sollecitato da una lettera dell'amico Demetrio Cydones[6], Cabasilas accetta. Nell'autunno, Cabasilas è invitato a Tessalonica per patrocinarvi l'accettazione di Gregorio Palamas come metropolita, e la sottomissione della città al nuovo imperatore: la missione non ha successo.

1348 Fallito il tentativo di farsi accettare a Tessalonica, Gregorio Palamas si ritira all'Athos, dove presiede un processo a carico di Niphone, protos dei monaci athoniti accusato di messalianesimo: Niphone è dichiarato innocente; anche Cabasilas, che ha seguito il Palamas, assiste al processo[7],

1349 Insieme a Cydones, Cabasilas si accinge a seguire Giovanni Cantacuzeno nel suo progettato ritiro al monte Athos: l'imperatore mostra di avere grande stima del suo giovane amico, e ne parla come di persona che ha «scelto la vita casta, esente dai mali del matrimonio»[8]; il piano tuttavia non può andare ad effetto.

1350 Cabasilas è fra i tre familiari dell'imperatore che testimoniano a a favore di Niphone in un nuovo processo che si svolge a suo carico a Costantinopoli, e nel quale egli per la terza volta è dichiarato innocente.

1353 Dopo la fuga e la deposizione del patriarca di Costantinopoli Callisto, il sinodo presenta all'imperatore Giovanni Cantacuzeno tre candidati alla sede patriarcale: uno di questi è Cabasilas, «ancora laico»[9], che non viene eletto.

1354 Cabasilas compone l'elogio di Matteo Cantacuzeno, primogenito di Giovanni e da lui eletto a suo collega nell'impero al posto del genero Giovanni Paleologo.

Nel corso dello stesso anno Giovanni Cantacuzeno, costretto ad abdicare, si ritira definitivamente in un monastero dell'Athos: Cabasilas termina così la sua carriera politica.

Sugli anni che seguono non si posseggono dati sicuri: con argomenti suggestivi ma non apodittici Ševčenko propone l'ipotesi che, in questa ultima fase della sua vita, Cabasilas abbia abbracciato la vita monastica[10].

1391 Ultima menzione del Cabasilas vivente, in una lettera indirizzatagli dall'imperatore Manuele II[11].

1. Per redigere questa breve *Nota* ci siamo basati soprattutto sugli studi e sulle conclusioni di LOENERTZ, *Chronologie...*, 1955. ŠEVČENKO, *Nicolaus Cabasilas' Correspondence...*, 1954. SALAVILLE, *Quelques précisions...*, 1953. Per le vicende storiche dell'Impero, OSTROGORSKY, *The Paleologi...*, 1966.

2. ed. GUILLAND, 274; si veda l'interpretazione di ŠEVČENKO, *Nicolaus Cabasilas'...*, 55.

3. Nella sede di Tessalonica, Nilo successe a Gregorio Palamas (1347-1360), e fu seguito da Antonio (1363-1371), Doroteo (1371-1379), Isidoro (1379-1393). Questa lista, stabilita dal PETIT (*Le synodicon...*, 254), basta da sola a confutare come «una pura chimera» (*ib.*, 249) la leggenda dell'episcopato tessalonicese di Nicola, largamente diffusa prima e dopo lo studio del Petit, pubblicato nel 1918 (cfr. p. e. GASS, *Die Mystik* ..., I, 25: è indubbio che sia stato metropolita di Tessalonica, ed è incerto solo quando lo sia diventato; ENGBERDING, *Nikolaus Kabasilas*.., 579: Nicola successe a Nilo sulla sede di Tessalonica dopo il 1361).

Analoga confusione fu provocata da un'altra omonimia: quella con Michele Cabasilas, sacellario e arcidiacono (furono tratti in inganno JUGIE, *L'éloge...*, 343 e lo HORN, *La vie dans le Christ...*, 45; l'errore è stato definitivamente confutato da SALAVILLE, *Cabasilas le sacellaire*).

4. v. Nota bibliografica.

5. Nella *Epistola* 5 si dice preso da «ardente amore per il sapere» (προθυμία περί τὰ γράμματα: 32), una brama che non gli lascia tempo di scrivere spesso al padre (*Epistolae* 1-3, 29-31), e che gli provoca febbri e terribili mali di capo (*Epistola* 4, 32). Particolarmente interessante l'immagine del suo ideale cristiano-umanistico, nell'elogio del martire Demetrio composto all'età di vent'anni: «possedeva cultura matematica e letteraria (ἐν μαθήμασι καί λόγοις) e, servendosene come strumento (ὀργάνῳ) per acquistare la scienza della sapienza divina, con più ardore di quel che accade di solito si dava alla lettura dei libri sacri, per essere pronto a rendere ragione della nostra speranza a chiunque glie lo chiedesse» (*In Demetrium* 1, 74). Non meno significativa è la tesi che sostiene nella *Epistola* 8: «I santi che perseguono la virtù ma non hanno cultura (μὴ μετὰ λόγον) sono imperfetti (ἀτελεῖς)... nel fatto di non essere anche colti (κατὰ τὸ μὴ καί σοφοί εἶναι): benché infatti siano santi, mancano tuttavia nella vita presente di un bene umano che avrebbero potuto acquistare; ora, è imperfetto tutto ciò che nel bene non è in atto quanto è in potenza. (...). A meno che non conseguano per grazia la sapienza e la cultura, come accadde agli apostoli» (36). E nell'opuscolo inedito, quasi certamente contemporaneo, *Contro coloro che dicono inutile la filosofia* (il più antico manoscritto, il *Meteorita Barlaam* 202, non a caso lo pone immediatamente dopo la lettera sopra citata) egli non fa che ribadire questa impostazione, concludendo addirittura: «è meglio la conoscenza (ὁ λόγος) che la virtù: poiché la facoltà intellettuale (τὸ λογικόν) è superiore a quella passibile (τοῦ παθητικοῦ)» (*Parisinus* 1213, f. 287). La tesi dell'imperfezione dei santi senza cultura è tanto più notevole per il fatto che sembra contrastare con quanto afferma GREGORIO PALAMAS, nella sua polemica anti-umanistica: «Ora alcuni, ... scambiano la scienza (ἐπιστήμην) per conoscenza (γνῶσιν), vogliono introdurla nella Chiesa di coloro che praticano la sapienza (φιλοσοφούντων) secondo il Cristo: e dicono ignoranti e imperfetti (ἀτελεῖς) quelli che sono sprovvisti di cultura scientifica» (*Difesa degli esicasti...* I 4, vol. I, 15).

BORRINSKOY interpreta questi scritti cabasiliani come la testimonianza di «un periodo di profonda infatuazione verso la filosofia "esteriore", la cultura classica e addirittura il razionalismo; ... una crisi di giovinezza» (*Nicolas Cabasilas...*, 25). Ma, piuttosto che mettere fra parentesi queste tesi e così sbarazzarsene una volta per tutte, occorre tenerne conto ponendosi all'interno della complessa esperienza culturale e spirituale del Cabasilas, e non dimenticando che contemporaneamente egli componeva quel fervidissimo *In Demetrium I* di cui sopra s'è riportato un brano nel quale — riguardo a tali problemi — mostra un ammirevole equilibrio; nulla ci autorizza a pensare che Cabasilas abbia in seguito rinnegato queste posizioni giovanili, se si eccettua forse la tesi estrema della superiorità della conoscenza sulla virtù (v. *Vita in Christo*, 1. VII cap I, 688*c*-689*a* e cap. VI, 724, *ac*).

6. ed. LOENERTZ, 120*s*.

7. La lunga consuetudine col Palamas certo favorì assai quell'assimilazione profonda di tante delle sue dottrine che così frequentemente traspare dalle opere cabasiliane. La misura del palamismo del Cabasilas rimane difficile da determinare — impossibile anzi, finché dell'uno e dell'altro non saranno pubblicate tutte le opere: ma è indubbio che non si può accettare quanto affermava nel 1936 il SALAVILLE: «il palamismo del Cabasilas non sembra aver lasciato tracce sensibili nei suoi scritti maggiori» (*Le christocentrisme...*, 133 nota; cfr. *id. Cabasilas le sacellaire...*, 427: «il palamismo... non ha lasciato tracce sensibili nelle sue due opere principali»). Non solo, infatti, Cabasilas si dichiara più volte apertamente palamita (basti pensare all'indirizzo *Ad Augustam*, dove i palamiti sono presentati come la «parte sana» che difende l'ευσέβεια, contro la κακία dei «lupi» antipalamiti: 120); ma, anche nell'ambito più strettamente dottrinale, è esatto quanto afferma il BOBRINSKOY, che «nell'essenziale la soteriologia e l'antropologia di Cabasilas e di Palamas sono le stesse» (*Onction chrismale...*, 7); con il MEYENDORPF può ben dirsi, anzi, che nel suo nucleo più profondo e nel suo significato globale la *Vita in Christo è* «un solenne manifesto palamita: nella misura in cui tutto l'umanesimo della rinascenza affermava allora che la vita dell'uomo è l'uomo stesso» (*Saint Grégoire Palamas...*, 139). Ma si dovrebbe procedere molto al di là di queste affermazioni elementari, individuando e analizzando gli innumerevoli punti in cui l'influsso del Palamas — o almeno una singolare consonanza con le sue idee — appaiono con maggiore evidenza negli scritti cabasiliani. La ricerca, si può dire, non è stata ancora iniziata: è chiaro infatti che lo studio suggestivo del BOBRINSKOY su *Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste* (1966) non costituisce che un invito al lavoro, mentre non spettava al nostro commento se non segnalare — *data occasione* — alcune prospettive di riflessione e di approfondimento.

8. *Historiarum* IV 16, PG 154, 125*b*.

9. ὄντα ἔτι ἰδιώτην: *ib.*, IV 37, PG 154, 285*c*.

10. *Nicolas Cabasilas'...*, 86*s*.

11. ed. LEGRAND, 20*s*.

NOTA BIBLIOGRAFICA

I. OPERE[1]

A. *Edite*:

1. *Vita in Cristo*[2]

edito princeps: Die Mystik des Nikoīaus Cabasilas vom Leben in Christo (W. GASS) II, Greifswald, 1849; ristampata a cura di M. HEINZE, Leipzig, 1899. L'edizione del Gass, basata sui *Vindobonenses theologici graeci* 210, 262 e sul *Monacensis* 84, è stata ripresa dalla *Patrologia Graeca* del MIGNE (150, 493-725).

Traduzioni:

a) latina:

JACOBUS PONTANUS (= Jacob Spanmüller, di Bruck in Boemia), *Nicolai Cabasilae sacellii curatoris de Vita in Christo libri VI*, in *Philippi Solitarii Dioptra*, Ingolstadii, 1604, 209-306. È basata sul *Vindobonensis* 210, e seguita dalla versione del *Contra feneratores* (307-318). La versione latina stampata nella *Patrologia Graeca* è quella del Pontanus per i primi sei libri, e nuova per il libro VII.

b) francese:

S. BROUSSALEUX, *La Vie en Jésus-Christ*, «Irénikon» 9 (1932).

c) tedesca:

H. HOCH, *Sakramental Mystik der Ostkirche. Das Buch vom Leben in Christo*, Klosterneuburg-München, 1958 (con prefazione di E. VON IVANKA).

2. *Liturgia*

spiegazione del rito della celebrazione eucaristica: NICOLAS CABASILAS,

Explication de la divine liturgie (S. SALAVILLE, R. BORNERT, J. GOUILLARD, P, PÉRICHON), Sources Chrétiennes 4 *bis*, 1967[3].

3. *In nativitatem*

Omelia sulla natività di Maria Vergine: NICOLAS CABASILAS, *Homélies sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la Sainte Vierge* (M. JUGIE), «Patrologia Orientalis» 19 (1925), 456-484.

4. *In annuntiationem*

Sull'annunciazione a Maria:

ib., 484-495,

5. *In dormitionem*

Sulla morte della Vergine:

ib., 495-510. Queste tre omelie mariane sono state recentemente riedite, con la collazione di nuovi codici: Νικολάου Καβάσιλα, *Ἡ Θεομήτιρ. Τρείς θεομητορικές ὁμιλίες* (Π. Νελλάς), Ἀθῆναι, 1968[4].

6. *In Demetrium I*

primo elogio di S. Demetrio martire, composto durante il periodo degli studi a Costantinopoli: *Μνημεῖα, ἁγιολογικά* (Θ. Ἰωάννου), Βενετία, 1884, 67-114.

7. *In Demetrium II*

secondo elogio del martire Demetrio, composto dal Cabasilas in età più matura: *Νικολάου Καβάσιλα προσφώνημα καί ἐπιγράμματα εἰς ἅγιον Δημήτρον* (Β. Λαούρδας), in Ἐπετηρίς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν 22 (1952) 97-109 il testo è alle pagine 99-105[5].

8. *Ornamenta*

Spiegazione del significato di alcune vesti sacre: NICOLAS CABASILAS, *Explication des ornaments sacrés. Explication des rites de la divine liturgie* (R. BORNERT), in appendice all'edizione della *Liturgia* in Sources Chrétiennes 4 *bis*, 364-366.

9. *Ritus*

Interpretazione di alcuni riti della celebrazione eucaristica:

ib., 368-380.

10. *Oratio*

Prière inédite de Nicolas Cabasilas à Jésus-Christ (S. SALAVILLE). «Échos d'Orient» 35 (1936) 43*s*.

11. *De magistratuum ausis*

Contro la politica di incameramento dei beni ecclesiastici: *Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse: a Reinterpretation* (I. ŠEVČENKO), «Dumbarton Oaks Papers» 11 (1957) 81-171.

12. *Schema*

Primo disegno del *De magistratuum ausis*:

The Author's Draft of Nicolas Cabasilas' «Anti-Zealot» Discourse in Parisinus Graecus 1276 (I. ŠEVČENKO), «Dumbarton Oaks Papers» 14 (1960) 179-201.

13. *Vita Theodorae*

Laudatio sanciate matris nostrae et myroblytidae Theodorae, ristampata dagli *Acta Sanctorum* in PG 150, 753-772.

14. *Contra feneratores*

Sull'usura:

Sermo contra feneratores, PG 150, 728-749.

15. *In Hierarchas*

Elogio di S. Basilio, S. Gregorio di Nazianzo e S. Giovanni Crisostomo: *Νικολάου Καβάσιλα ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς τοὺς τρεὶς ἱεράρχας* (Κ. Δυοβουνιώτης), in Ἐπετηρὶς ἑτ. βυζ. σπουδῶν 14 (1938) 157-162.

16. *Epistolae*

Der Briefwechsel des Mystikers Nicolaos Kabasilas (P. ENEPEKIDES), «Byzantinische Zeitschrift» 46 (1953) 18-46[6].

17. *Ad Augustam*

v. *Nota biografica*, nota 7.

NICOLAS CABASILAS, *Panégyriques inédits de Mathieu Cantacuzène et d' Anne Paléologyne* (M. JUGIE), «Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople» 15 (1911) 118-121. Il testo dell'edizione di Jugie è stato completato dal LAURENT sulla base del *Meteorita Barlaam* 202 (*Un nouveau témoin...*, 1936).

18. *Elogio di Matteo Cantacuzeno*

    ib., 113-118.

19. *Ad Anna di Savoia sull'usura*

    v. *Nota biografica*, 47.

    Le traité inédit «Sur l'usure» de Nicolas Cabasilas (R. GUILLAND) in Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου, Ἀθῆναι 1935, 274-277.

20. *Panegirico del martire S. Andrea il Giovane*

    Παπαδὸπουλος-Κεραμεύς, *Συλλογή παλαιστινῆς και συριακῆς άγιολογίας* I (1907) 173-185.

21. *Contro i vaneggiamenti di Gregora*

    Un opuscule inédit de Nicolas Cabasilas, (A. GARZYA) «Byzantion» 24 (1954) 524-532.

22. *Prologo alle opere teologiche di Nilo Cabasila*

    PG 149, 678*s.*

23. *Commento ai libri III e V della «Grande Sintassi» di Tolomeo*, Basileae, 1538.

24. *Contro i pirroniani, sul criterio della verità*

    Nicolai Cabasilae κατὰ τῶν λεγομένων περί τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας εἰ ἔστι παρά Πύρρωνος τοῦ καταράτου (L. RADEMACHER), in «Analecta graeca» Bonner Universitätsprogramm, 1899, 5-12.

B. *In edite*:

1. *In Ezechielem* I-III

   (I: *Ez* 1, 5-26. II: 37, 1-14. III: 1, 2-28).

Riportate completamente o parzialmente in *Parisinus graecus* 1213, 69. *Meteorita Barlam* 202, 30. *Vaticanus graecus* 632, 143*V*. *Parisinus Coislin* 315, 135. *Vindobonenses theol. graeci* 210, 104 e 262, 85 v. *Athonensis Xenophontos* 45, 242.

2. *Sulla santa e salutare passione del Signore*

   Parisini graeci 1213, 22 e 1248, 166v. *Vaticanus graecus* 632. 08. *Parisinus Coislin* 315, 44v. *Vindobonenses theol. graeci* 210, 85*v*. e 262, 28.

3. *Sull'ascensione del nostro Signore Gesù Cristo*

   Parisini graeci 1213, 31v. e 1248, 166v. *Vaticanus graecus* 632, 136v. *Vindobonenses theol. graeci* 210, 97v. e 269, 39*v*.

4. *Panegirico di S. Nicola Taumaturgo*

   Parisinus graecus 1248, 173. *Parisinus Coislin*, 23v. *Vindobonensis theol. graecus* 262, 14.

5. *Contro coloro che dicono inutile la filosofia*

   Parisinus graecus 1213, 286v. *Meteorita Barlaam* 202, 57, *Parisinus Coislin* 315, 526. *Vindobonensis theol. graecus* 262, 389.

6. *Agli Ateniesi sull'ara della misericordia*

   Parisinus graecus 1213, 280v. *Meteorita Barlaam* 202, 208. *Parisinus Coislin* 315, 515. *Vindobonensis theol. graecus* 262, 382v. *Londinensis Burney* 75, 145.

7. *Versi, epitafi ed epigrammi vari*

   Parisinus graecus 1213, 287v. *Meteorita Barlaam* 202, 34v. 206. *Parisinus Coislin* 315, 528. *Vindobonensis theol. graecus* 262, 309v. *Londinensis Burney* 75, 155v. 157v.

Alcuni manoscritti attribuiscono inoltre al Cabasilas opere di più incerta autenticità:

De anima: Parisinus graecus 1389, 337v.

De syllogismo: Vindobonensis theol. graecus 210, 398v.

Frammento di trattato geometrico (incipit: δύο κύκλων ἀνίσων δοθέντων):

Meteorita Barlaam 202, 11·

1. Il titolo delle opere è dato nella forma abbreviata con cui sono citate nel commento; per le opere non citate, il titolo è quello dell'editore o dei cataloghi.

2. Talvolta citata semplicemente *Vita*.

3. Citiamo sempre conforme a questa edizione, che corregge in innumerevoli punti quella di FRONTON DU DUC ristampata nella *Patrologia Graeca* (150, 368-492); ma poiché in margine al testo delle *Sources Chrétiennes* c'è sempre l'indicazione della corrispondente colonna dell'edizione del MIGNE, per maggiore comodità riportiamo semplicemente qjesta numerazione.

4. Poiché nei testi da noi citati non sono state apportate varianti rispetto all'edizione della *Patrologia Orientalis*, abbiamo continuato a rimandare a quella edizione, più nota e diffusa.

5. Il Λαούρδας ha studiato il panegirico paragonandolo al primo composto del Cabasilas e ad altri dello stesso genere: Ἐγκώμια εἰς τόν ἅγιον Δημήτριον ἀατά τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα, in Ἐπετ. ἑτ. βυζ. σπουδῶν 24 (1954) 275-290; riguardano *In Demetrium* II particolarmente le pagine 279-281.

6. Su questa edizione delle 18 lettere contenute nel *Parisinus graecus* 1213, si vedano le osservazioni critiche di ŠEVČENKO, *Nicolaus Cabasilas' Correspondence...* (1954)

II. STUDI SUL CABASILAS

H.G. BECK, *Kirche and theologische literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, 780-783.

H. M. BIEDERMANN, *Die Lehre von der Eucharistie bei Nikolaos Kabasilas* (+ 1371), «Ostikirchliche Studien» (1954) 29-41.

B. BOBRINSKOY, *Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cababasilas*, «Irénikon» 32 (1959) 6-22.

—, *Nicolas Cabasilas et la spiritualité hésychaste*, «La pensée orthodoxe. Travaux de l'Institut de théologie orthodoxe Saint Serge à Paris, XII» Série française 1, (1966) 21-42.

R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e^ au XV^e^ siècle*, «Archives de l'Orient Chrétien» 9, Paris, 1966» 215-243.

R.N.S. CRAIG, *Nicolas Cabasilas: An Exposition of the Divine Liturgy*, «Studia Patristica» 2 (1957) 21-28.

H. ENGBERDING, *Nikolaus Kabasilas*, Lexikon für Theologie und Kirche VII (1935) 579·

W. GASS, *Die Mystik...*, I (v. *supra*, edizioni della *Vita in Christo*).

PH. MEYER, *Kabasilas*, Realencyklopädie für protetantische Theologie und Kirche

IX (1901) 667-670.

G. GHARIB, *Nicolas Cabasilas et l'explication symbolique de la liturgie*, «Proche Orient Chrétien» 10 (1960) 114-133.

J. GOUILLARD, *Cabasilas (Nicolas*), Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique XI (1939) 14-21.

R. GUILLAND, *La correspondance inédite de Nicolas Cabasilas* «Byzantinische Zeitschrift» 30 (1929-1930) 96-102.

G. HORN, *La «Vie dans le Christ» de Nicolas Cabasilas*, «Revue d'Ascétique et Mystique» 3 (1922) 20-45.

M. JUGIE, *L'éloge de Mathieu Cantacuzène par Nicolas Cabasilas*, «Échos d'Orient» 13 (1910) 338-343.

—, *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas*, «Échos d'Orient» 16 (1919) 375-388.

R. J. LOENERTZ, *Chronologie de Nicolas Cabasilas 1345-1354*, «Orientalia Christiana Periodica» 21 (1955) 205-231.

M. LOT-BORODINE, *Initiation a la mystique sacramentaire de l'Orient*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 24 (1935) 664-675.

—, *La grâce déifiante des sacraments d'après Nicolas Cabasilas*, ib. 25 (1936) 299-330; 26 (1937) 693-712.

M. LOT-BORODINE, *Le coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, «Irénikon» 13 (1936) 652-673.

—, *La typologie de l'autel dans l'Apocalypse, dans l'Écriture et chez Nicolas Cabasilas*, Mélanges Henri Grégoire I (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves de l'Université de Bruxelles, 9) 1949, 421(434.

—, *La doctrine de l'amour divin dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas*, «Irénikon» 26 (1953) 376-389.

—, *L'eucharistie chez Nicolas Cabasilas*, «Dieu Vivant» 24 (1953) 123-134.

—, *Le martyre comme témoignage de l'amour de Dieu d'après Nicolas Cabasilas*, «Irénikon» 27 (1954) 157-167.

—, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e^ sieècle: Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958[1]

D. P. MIQUEL, *L'expérience sacramentelle selon Nicolas Cabasilas*, «Irénikon» 38 (1965) 176-182.

II. Π. Νελλάς, *Νικόλαος ὁ Καβάσιλας*, Θρησκευτικὴ καί ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία XII, Συμπλήρωμα (1968) 830-837·

J. G. A. M. REMMERS, *Sakrament als μυστήριον bij Nicolas Kabasilas*, Jubileumbundel Prof. Mag. Dr. G. Kreling, Nijmegen, 1953, 268-285.

J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, Louvain, 1931, 281-303.

S. SALAVILLE, *Deux manuscrits du Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς de Nicolas Cabasilas*, Académie Roumaine, Bulletin de la section historique 14 (1928) 67-82.

—, *Brevis notitia de Nicolao Cabasila eiusque liturgico-spirituali doctrina*, «Ephemerides Liturgicae» 50 n.s, 10 (1936) 384-401.

—, *Le christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, «Échos d'Orient» 35 (1936) 129-167.

—, *Cabasilas le sacellaire et Nicolas Cabasilas*, ib., 411-427.

—, *Vues sotériologique chez Nicolas Cabasilas (XIVe siècle*), «Études byzantines» (ora: Revue des études byzantines) 1 (1943) 5-57.

—, *Cabasilas (Nicolas*), Dictionnaire de Spiritualité II (1953) 1-9.

S. SALAVILLE, *Quelques précisions pour la biographie de Nicolas Cabasilas* Πεπραγμένα τοῦ Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου (Θεσσαλονίκη, 19 Ἀπριλίου 1953) III, Ἀῆναι 1958, 215-226.

I. ŠEVČENKO, *Nicolaus Cabasilas' Correspondence and the Treatment of Late Byzantine Literary Texts*, «Byzantinische Zeitschrift» 47 (1954) 49-72.

G. WUNDERLE, *Vom Wesen des Christseins. Gedanken zum Werke des Nikolaus Kabasilas (+ 1371) «Über das Leben in Christus»*, «Geist und Leben» 21 (1948) 371-386.

—, *Sakrament und Erlebnis in der liturgischen Frömmigkeit des östlichen Christentums. Unter besonderer Bezugnahme auf des Nikolaus Kabasilas (+ 1371) Werk über «Das Leben in Christus»*, «Liturgisches Jahrbuch» 1 (1951) 122-137.

1. È l'unica monografia recente dedicata al nostro autore. Ma su di essa è del tutto pertinente il giudizio espresso dal BOUYEE: «libro fervido; ... dispiace tuttavia che questo studio suggestivo non dia prova di maggiore sobrietà. La stessa riserva vale per gli articoli, ... che contribuiscono ben poco a uno studio critico dello sviluppo dei temi cabasiliani» (*Histoire de la spiritualité* .., 11 695 s., nota 93).

III. ALTRE OPERE CITATE[1]

B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, «La Maison-Dieu» 54 (1958) 5-22.

L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. II: *la spiritualité du Moyen-Age*, Paris, 1961.

E. BRIGHTMAN, *Byzantine Imperial Coronations*, «The Journal of Theological Studies» 2 (1901) 359-392.

L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, «Unam sanctam» 54, Paris, 3e éd., 1965.

H. CROUZEL, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, «Théologie» 34, Paris, 1956.

J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, «Théologie», 2, Paris, 2e éd., 1944.

—, *Bible et liturgie, La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, «Lex orandi» 11, Paris, 1950.

F.DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, «Liturgiegeschichtliche Forschungen» 2, Münster, 1918.

P. EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale; l'enseignement patristique, liturgique et iconographique*, Lyon, 1967.

HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, «Orientalia Christiana analecta» 132, Roma, 1944.

—, *Noms du Christ et voies d'oraison*, «Orientalia christiana analecta» 157, Roma, 1960.

K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologe*, Leipzig, 1898.

G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961-69.

V. LAURENT, *Un nouveau témoin de la correspondance de Démétrius Cydonès et de l'activité littéraire de Nicolas Cabasilas Chamaétos*, «Ελληνικά» 9 (1936) 185-205.

A. M. MALINGREY, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J. C.*, «Études et commentaires» 40, Paris, 1961.

J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, «Maîtres spirituels» 20, Paris, 1959.

—, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, «Patristica Sorbonensia» 3, Paris, 1959.

D. DE NESSEL, *Catalogus... omnium codicum manuscriptorum graecorum... bibliothecae caesareae vindobonensis I*, Vindobonae et Norimbergae, 1690.

G. OSTROGORSKY, *The Palaeologi*, The Cambridge Medieval History IV 1,

Cambridge, 1966, 331-387.
L. PETIT, *Le synodicon de Thessalonique*, «Échos d'Orient» 18 (1918) 236-254.
A. ROSE, *Les psaumes de l'initiation chrétienne*, «Les questions liturgiques et paroissiales» 48 (1967), 111-120.
J. M. R. TILLARD, *L'eucharistie, purification de l'Église pérégrinante*, «Nouvelle revue théologique» 84 (1962) 449-474, 579-597.
J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, «Graecitas christianorum primaeva» 1, Nijmegen, 1962.

1. Sono esclusi da questo elenco gli autori antichi, per i quali si veda, alla fine del volume. l'indice delle citazioni.

LIBRO I

LA VITA IN CRISTO SI FORMA PER MEZZO DEI DIVINI MISTERI DEL BATTESIMO, DEL *MIRON* E DELLA SANTA COMUNIONE

I.

L'UOMO NUOVO DEVE ESSERE FORMATO IN QUESTO MONDO PER NASCERE NELL'ETERNITÀ

[493*b*] La vita in Cristo[1] prende inizio e si sviluppa nell'esistenza presente, ma sarà perfetta soltanto in quella futura, quando giungeremo a quel giorno[2]: l'esistenza presente non può stabilire perfettamente la vita in Cristo nell'anima dell'uomo; ma nemmeno lo può quella futura, se non incomincia qui.

Durante la vita terrestre fa ombra l'elemento carnale[3], da cui derivano nebbia e corruzione impotente a ereditare l'incorruttibilità[4]; perciò Paolo riteneva meglio per lui partirsene[5] per essere con Cristo. Lo dice: *Partirmene ed essere con Cristo, certo sarebbe molto meglio*[6].

La prima pagina della *Vita in Christo* in un importante codice cabasiliano del sec. xv

(Parigi, Bibl. Nazionale, ms. *Parisinus* 1213, f 157 r.).

Eppure, la vita futura non porterà affatto pienezza di felicità[7] a quelli che avrà accolti senza le potenze e i sensi ad essa necessari: [496*a*] morti ed infelici abiteranno quel mondo beato e immortale. E la ragione è che allora, benché sorga la luce e il sole[8] offra il suo raggio puro[9], non è più il tempo di plasmare l'occhio. Il profumo dello Spirito[10] si effonde copiosamente e riempie tutto, ma non lo coglie chi non ha l'olfatto[11].

In quel giorno possono gli amici di Dio comunicare nei misteri[12] col Figlio di Dio e apprendere da lui quello che ha udito dal Padre[13]; ma è necessario che vi giungano già amici, e con le orecchie già fatte. Non è quello il tempo di fare amicizia, di aprire le orecchie, di prepararsi la veste nuziale e tutto quel che è richiesto per quelle nozze. È l'esistenza presente l'officina di questa preparazione: e coloro in cui essa non si compie [496*b*] prima che muoiano, non possono in alcun modo partecipare alla vita divina. Ne fanno fede le cinque vergini[14] e l'invitato alle nozze[15]: giunti senza avere l'olio e la veste, non poterono più farne acquisto.

In conclusione: questo mondo porta in gestazione[16] l'uomo interiore[17], nuovo, creato secondo Dio[18], finché egli — qui plasmato, modellato e divenuto perfetto — non sia generato a quel mondo perfetto e che non invecchia[19].

Al modo dell'embrione[20] che, mentre è nell'esistenza tenebrosa e fluida, la natura prepara alla vita nella luce e plasma, quasi prendendo a norma [496*c*] la sua esistenza futura[21], così è dei santi; e questo è il senso delle parole dell'apostolo ai Galati: *Figliolini miei, che di nuovo io genero, finché non sia formato in voi il Cristo*[22]. L'embrione tuttavia non può certo giungere alla percezione di questa vita; i beati invece già ora possono cogliere molti riflessi della vita futura[23]. La ragione è che per l'embrione la vita futura è assolutamente futura: non giunge a lui nessun raggio di luce, nulla di ciò che è di questa vita. Non così per noi, dal momento che il secolo futuro è stato come riversato e commisto a questo presente[24]: nel suo amore per gli uomini, anche per noi è sorto quel sole amico degli uomini, il celeste unguento è stato versato[25] nei [496*d*] luoghi maleodoranti[26], anche agli uomini è stato dato il pane degli angeli[27].

1. *in Cristo*: ἐν Χριστῷ; questa espressione ricorre frequentissima nelle lettere di Paolo, ove talvolta ha il semplice significato di «cristiano», o indica «una qualsiasi relazione del fedele al Cristo personale: di fede, insegnamento, predicazione, speranza, etc.» (CERFAUX, *La théologie de l'Eglise*..., 181-183). Ma, come risulta

da tutto lo sviluppo dell'opera, cui il Cabasilas la intende nel suo senso più forte — pure presente in Paolo (cfr. *I Cor.* 1, 30; *Il Cor.* 5, 17; *Gal.* 3, 28; *Rom.* 8, 1: CERFAUX, *ib.* 189) — di vita «inserita, innestata nel Cristo», «partecipante alla vita del Cristo»; si veda ad esempio 521*a*: «la vita in Cristo consiste nell'essere uniti al Cristo (ἔστι... ἡ ἐν Χριστῷ ζωὴ αὐτὸ τὸ συναφθῆναι Χριστῷ)». Giustamente quindi osserva il traduttore latino JACOBUS PONTANUS: «volevamo tradurre il titolo con *De vita christiana*; ma, dal momento che (il Cabasilas) non intende tanto dare dei precetti di vita cristiana, quanto piuttosto mostrare come tale vita sia nascosta con Cristo in Dio (cfr. *Col.* 3, 3), ... era più giusto seguire alla lettera il greco e porre come titolo, semplicemente, *De vita in Christo*» (*Prefazione*, riportata in PG 150, 491*s*; sulla questione si veda anche SALAVILLE, *Le christocentrisme*..., 132, che sottolinea l'esattezza della traduzione del Pontanus, e della giustificazione da lui portata).

2. *quel giorno*: ἐκείνην... ἡμέραν; formula biblica fra le più comuni, a indicare — soprattutto nei profeti — il «giorno di Dio»: cioè l'inaugurazione del suo regno, e l'era escatologica (*Ioel* 3, 18; *So.* 1, 9; *Is.* 2, 17...; cfr. *Mt.* 26, 29; *Lc.* 10, 12 etc.) v. anche 496*a*.

3. È indubbiamente diverso il significato dato alla carne (σάρξ; qui τὸ σαρκίον) nella Scrittura — e in particolare in *I Cor.* 15 cui cabasilas allude — e in questo contesto. La «carne» biblicamente non è tanto il corpo, quanto la natura umana corrotta dal peccato; non meno del corpo, quindi le facoltà incorporee dell'uomo: l'intelligenza e la volontà decadute.

4. cfr. *I Cor.* 15, 50.

5. *partirsene*: ἀναλῦσαι; Cabasilas intende certo così, e non «dissolversi». Questa interpretazione — conforme del resto al senso dell'espressione di Paolo a cui allude — risulta evidente in 609*a*.

6. *Phil.* 1, 23.

7. felicità: εὐδαιμονίαν; v. indice dei termini.

8. *luce... sole*: φῶς... ἥλιος; è una chiara allusione al Cristo, «luce vera» (*Io.* I, 9; *I Io.* 2, 8), e «sole di giustizia» (v. 504*c*, e nota ivi; su Gesù come «sole», v. anche 496*c*). cfr. *II Pt.* 1, 19: «finché non spunti il giorno (ἡμέρα), e l'astro del mattino non sorga nei vostri cuori».

9. *puro*: καθαράν; solo nella vita beata vedremo la luce pura. cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Romanos* VI 2: «non seducete con la materia colui che vuole essere di Dio; lasciate che io colga la luce pura (καθαρὸν φῶς): quando sarò giunto là, sarò un uomo».

Su questo tema, v. *Introduzione*, 40*s*.

10. v. anche 496*c* l'accostamento delle immagini della luce e del profumo.

11. *occhio... olfatto*: la dottrina dei sensi spirituali, che consentono di percepire Dio, è «di natura specificamente biblica e cristiana» (DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*..., 225). Fra gli innumerevoli riferimenti possibili, si vedano, particolarmente significativi, ORIGENE, *In Io.* XX 33, PG 14, 676*ab*: «come nel corpo vi sono diversi sensi (αἰσθήσεις), il gusto e la vista, così... anche nell'anima c'è sia la facoltà di vedere e di contemplare, sia quella di gustare e di percepire la qualità dei cibi intelligibili (...). Il Signore si gusta e si vede»; MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1248*b*: «I sensi (αἰσθήσεις) ci mostrano in immagine quali sono le facoltà dell'anima».

Qui tuttavia Cabasilas non intende parlare di facoltà incorporee (anche il corpo, infatti, parteciperà alla vita beata), ma dell'organismo totalmente nuovo creato in noi dai misteri.

12. *comunicare nei misteri*: τῶν... μυστηρίων... κοινωνῆσαι; significa «conoscere i misteri insieme col Cristo», o «comunicare col Cristo attraverso i misteri» (=i sacramenti)? Se il contesto più immediato farebbe propendere per la prima interpretazione (v. «apprendere da lui...»), a rigore anche l'altra è possibile: secondo Cabasilas, infatti, anche nella vita beata —benché in modo diverso che in quella terrena — si comunica col Cristo nell'eucaristia (su questa dottrina, cfr. particolarmente *Liturgia* 43, 460*d*-464*a*). D'altronde, l'espressione «comunicare ai misteri» è regolarmente usata dal Cabasilas in senso liturgicosacramentale: cfr. *Liturgia* 36, 448*d*-449*b*.

13. cfr. *Io.* 15, 15: *vi ho chiamato amici, perché tutto quello che ho udito dal Padre mio, ve l'ho fatto conoscere.* Ma questo testo, riferito nel Quarto Vangelo alla missione terrena di Gesù, Cabasilas lo applica anche al Cristo glorificato, che continua ad «ascoltare» il Padre, e a comunicare la vita che riceve eternamente da lui.

14. cfr. *Mt.* 25, 1-13.

15. cfr. *Mt.* 25, 11 s.

16. *porta in gestazione*: ὠδίνει; cfr. *Rom.* 8, 22: *Tutta la creazione geme e soffre i dolori del parto* (συνωδίνει).

17. *uomo interiore*: ἐντὸς ἄνθρωπον; espressione che equivale a quella neotestamentaria di ἔσω ἄνθρωπος (cfr. *Rom. 7, 22; Eph.* 3, 16), e designa la realtà nuova dell'essere «in Cristo»: «benché l'uomo esteriore in noi vada in rovina, l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno» (*II Cor.* 4, 16).

18. cfr. *Eph.* 4, 24; *Col.* 3, 9 s. È notevole in questo testo la fusione delle due categorie paoline di «uomo interiore» e «uomo nuovo». Cabasilas pensa biblicamente, e integra nel suo discorso il linguaggio e le immagini scritturistiche, talvolta senza sapere o volere discernere la fonte alla quale attinge (si veda anche sopra l'immediato accostamento e il compenetrarsi della parabola delle vergini con quella degli invitati alle nozze).

19. *che non invecchia*: ἀγήρω; v. anche 496*a*: «mondo immortale». Il mondo a venire si contrappone al presente come ciò che resta a ciò che passa, l'eternamente giovane al caduco e mortale (504*c* nota).

20. *embrione*: ἔμβρυον; questa immagine, capitale per la comprensione di tutta l'opera, sembra propria al Cabasilas. Assai più frequente, e già espressa in testi biblici (cfr. *I Pt.* 2, 2), è quella del cristiano come infante (βρέφος) che deve crescere in questa vita fino a diventare uomo maturo: cfr. Ps. -MACARIO, *Epistula magna* 236. GREGORIO NISSENO, *De instituto christiano*, 44*s* e, in dipendenza diretta dal Nisseno, GREGORIO PALAMAS, *Homilia* XVI, PG 151, 217*cd*: «come il fanciullo appena nato, ... così colui che è stato rigenerato in virtù del santo battesimo».

21. *prendendo a norma*: εἰς κανόνα; v. 560*d*, e nota ivi.

22. *Gal.* 4, 19.

23. *riflessi*: ἐμφάσεις; v. *Introduzione*, 33-35.

24. *riversato... commisto:* ἐνεχέθη... ἀνεμίγη; la stessa coppia di verbi in *Oratio*, 44 è riferita al Cristo «riversato e commisto» alle anime e ai corpi dei santi; analogamente 593*c*: «il Cristo si riversa (ἐγχεῖται) in noi e con noi si fonde (ἀναμίγνυσιν)». Anche qui, del resto, come risulta dalle parole che seguono, Cabasilas, parlando della vita futura che si riversa nella presente, intende riferirsi al Cristo stesso, «sole», «unguento effuso», «pane degli angeli».

25. cfr. *Ct.* 1, 3; v. 537*cd*.

26. *maleodoranti*: δυσώδεσι. cfr. *Liturgia lacobi*, 32: «trasforma in buon profumo (εὐωδίασον) il puzzo (δυσῶδες) della nostra anima e del nostro corpo».

27. cfr. *Ps.* 77, 25.

II.

LA VITA NUOVA È INEFFABILE UNIONE COL CRISTO

Perciò già ora è concesso ai santi non solo di disporsi e prepararsi alla vita, ma di vivere e di operare in essa. *Abbraccia la vita eterna*[1], scrive Paolo a Timoteo, *e non più io vivo, ma vive in me il Cristo*[2]. E il divino Ignazio: *In me c'è un'acqua viva e che parla*[3]. La Scrittura è piena di affermazioni del genere. Come pensare diversamente? Tanto più che la vita stessa[4] [497*a*] promette ai santi[5] di essere sempre con loro: *Ecco, io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo*[6].

Infatti, dopo aver sparso sulla terra i semi della vita[7], dopo aver portato il fuoco[8] e la spada[9], Gesù non se n'è andato subito, lasciando agli uomini la cura di far nascere e crescere il seme, di accendere il fuoco, di usare la spada. Egli è realmente presente ed *opera in noi il volere e l'operare*[10], come dice il beato Paolo: è lui che accende ed alimenta il fuoco, è lui che tiene in mano la spada.

Ora, *la scure non si glorierà senza colui che la tiene in pugno*[11]: in nessuno può esservi alcun bene se non è presente colui che è buono[12]. Anzi, il Signore ha promesso ai suoi santi non solo di essere, ma anche di restare accanto a loro[13] e, cosa ancora più grande, [497*b*] di fare dimora in loro[14]. Che dico? Addirittura sta scritto che il Signore amico degli uomini si unisce ai suoi santi con tale amore da formare un solo spirito con loro. Come dice Paolo: *Chi aderisce al Signore è un solo spirito con lui*[15], *e Affinché siate un solo corpo e un solo spirito, come siete stati chiamati*[16].

È indicibile l'amicizia di Dio per gli uomini[17], il suo amore per la nostra stirpe supera ogni discorso umano e solo conviene alla divina bontà: è questa infatti *la pace di Dio che supera ogni intendimento*[18]. Analogamente l'unione del Signore con coloro che ama è al di sopra di qualunque unione pensabile, di qualunque esempio si possa portare; perciò [497*c*] la Scrittura ha dovuto servirsi di molte immagini per esprimerla, perché una sola sarebbe stata insufficiente[19]. Ora è la figura della casa di colui che vi abita[20], ora quella della vite e del tralcio[21], ora sono le nozze[22], ora le membra e il capo[23]; ma nessuna corrisponde alla realtà in

modo tale che sia possibile, dalle immagini, risalire alla conoscenza esatta della verità. L'unione deve infatti corrispondere all'amore[24]: ma che cosa può essere adeguato all'amore divino? Perché, se le nozze e la connessione delle membra col capo sembrano indicare il grado massimo di congiunzione e di unione, pure anch'esse sono del tutto inadeguate e ben lontane dall'esprimere la realtà.

Le nozze non possono unire gli sposi a tal punto da farli essere e vivere l'uno nell'altro, come è del Cristo e della Chiesa; [497*d*] perciò il divino Apostolo, dicendo delle nozze: *questo mistero è grande*, soggiunge: *dico, in Cristo e nella Chiesa*[25]. Ciò che ammira dunque non sono tanto le nozze umane, quanto queste ‹del Cristo e della Chiesa›.

Le membra sono congiunte al capo, vivono per questa connessione e, se ne sono divise, muoiono; ma assai più che al loro capo esse sono congiunte al Cristo, e vivono per lui molto più che per l'unione al loro capo. Di ciò fanno fede i beati martiri, che soffrirono con gioia [500*a*] d'essere privati di testa e membra[26], ma non sopportarono nemmeno di udire una parola che li dicesse separati dal Cristo.

E giungo così alla cosa più straordinaria: chi è più unito a un altro di quel che non sia a se stesso? Ebbene, anche questa unità è inferiore all'unione di cui parliamo.

Certo ognuno degli spiriti beati è uno e identico a se stesso, eppure è unito al Salvatore più che a se stesso: infatti, ama il Salvatore più di se stesso. Lo conferma Paolo quando dice che vorrebbe essere anatema da Cristo, per la salvezza[27] dei giudei, perché a lui vada gloria più grande[28].

Ora, se tanto grande può essere l'amore degli uomini, quello divino è incommensurabile[29]. [500*b*] Se gli uomini, che sono cattivi[30], hanno mostrato tanta bontà, che dovrà dirsi della bontà divina?

Essendo dunque l'amore al di sopra della natura, necessariamente anche l'unione in cui stringe gli amanti sopraffà l'umano intelletto[31]: esso non sa formularne neppure un'immagine.

Ma tentiamo di procedere anche per questa via. Nel corso dell'esistenza abbiamo bisogno di molte cose: aria, luce, cibo, vesti, energie e membra naturali. Non sono però necessarie né sono usate tutte insieme, sempre e per ogni scopo; ma ci serviamo ora dell'una ora dell'altra, secondo che ne abbiamo bisogno volta per volta. [500*c*] La veste che indossiamo non può servirci di cibo: chi ha bisogno di cibo, deve cercare altrove. La luce non dà di respirare, e l'aria non sostituisce i raggi luminosi. Noi stessi non sempre siamo presenti a tutte le energie dei sensi e delle membra e impegnati a usarle; ora sono in ozio l'occhio e la mano, se si tratta di ascoltare, ora ci basta la mano per toccare, mentre non basterà più per odorare,

udire, vedere: per queste cose non ci serviamo della mano, ma facciamo ricorso a un'altra potenza[32].

Il Salvatore invece è sempre e del tutto presente a coloro che vivono in lui: provvede a ogni loro bisogno, è tutto per essi e non permette che volgano lo sguardo a nessun altro oggetto, né che cerchino nulla fuori di lui.

Infatti, nulla c'è di cui abbiano bisogno i santi, [500*d*] che non sia lui: egli li genera[33], li fa crescere[34] e li nutre, è luce[35] e respiro[36], per sé plasma in essi lo sguardo, lo illumina[37] per mezzo di sé e infine offre se stesso alla loro visione[38]. Insieme nutre ed è il nutrimento; è lui che porge il pane della vita[39], e ciò che porge è se stesso; la vita dei viventi[40], il profumo di chi respira[41], la veste per chi vuole indossarla[42].

È ancora lui che ci dà di poter camminare ed è la via, ed anche il luogo del riposo e il termine[43]. Noi siamo le membra, lui il capo[44]: è necessario combattere? combatte con noi ed è lui che assegna la vittoria a chi si è fatto onore. Vinciamo? ecco, è lui la corona[45]. Così da ogni parte riconduce a sé la nostra mente e non permette che si volga [501*a*] a niente altro, né che sia presa da amore per nessuna cosa[46]. Se voigiamo il desiderio in una direzione, egli l'arresta e lo placa; se in un'altra, di nuovo; se in un'altra ancora, è sempre lui che occupa anche questa via[47] e afferra chi passa.

Se salgo al cielo, lassù tu sei, se scendo nell'Ade sei presente; se sollevassi le mie ali verso l'aurora e abitassi agli estremi confini del mare, anche là mi guiderebbe la tua mano e mi terrebbe la tua destra[48].

Con una certa meravigliosa violenza, con tirannide amica[49], a sé solo ci attira, a sé solo ci unisce.

È questa, io credo, quella violenza con la quale costringe gli invitati ad entrare nella sua casa e al suo convito, dicendo al servo: *Costringi ad entrare, finché non sia piena la mia casa*[50].

[501*b*] Fermiamoci qui. Da quanto abbiamo detto risulta chiaro che la vita in Cristo non riguarda solo il futuro[51], ma già ora è presente per i santi che vivono ed operano in essa. Invece, nelle pagine che seguono diremo donde viene la possibilità di vivere una tale vita o, come dice Paolo, di *camminare in novità di vita*[52]. In altre parole, che cosa spetti agli uomini di fare perché il Cristo in tale modo ad essi si congiunga o aderisca o... non so come debba dirsi[53].

Vi è infatti quel che viene da Dio e quello che procede dal nostro sforzo, l'opera che è puramente di Dio, e quella che reca onore a noi[54]. O meglio, il

nostro contributo consiste soltanto nell'accogliere la grazia, non dissipare il tesoro, non spegnere la lampada già accesa, cioè non introdurre nulla che sia contro la vita, nulla che produca la morte. [501*c*] A questo porta ogni bene umano ed ogni virtù: che nessuno rivolga la spada contro se stesso, né fugga la felicità[55], né scuota dal capo la corona; poiché è il Cristo, presente nelle anime nostre, che ineffabilmente vi semina l'essenza stessa della vita.

1. *I Tm.* 6, 12.

2. *Gal.* 2, 20. Anche l'accostamento di questi due testi biblici mostra bene come, per Cabasilas, la «vita eterna» non sia altro che la «vita di Cristo» in noi.

3. *Ad Romanos* VII 2; è importante leggere la citazione nel suo contesto immediato: «non c'è più in me fuoco per amare la materia, ma un'acqua viva e che parla in me, e dentro di me dice: Vieni al Padre». L'«acqua viva» (cfr. *Io.* 4, 10; 7, 38) è lo Spirito Santo, che Ignazio sperimenta in sé come una forza che lo spinge al martirio. Questo Spirito, secondo la dottrina del Quarto Vangelo, ci è dato fin d'ora, e *zampilla fino alla vita eterna (Io.* 4, 14).

4. *la vita stessa*; cfr. *Io.* 11, 25: *Io sono la risurrezione e la vita*; 14, 6: *Io sono la via, la verità e la vita.*

5. *santi*: ἁγίοις; è il termine con cui il Nuovo Testamento chiama correntemente i battezzati: l'uso di questa terminologia biblica è abituale in Cabasilas (v. 497*a*; 500*d*; 501*b*; 553*c*, etc.).

6. *Mt.* 28, 20; Cabasilas interpreta in senso forte questo passo biblico: il Cristo è presente non solo intervenendo a sostegno della sua Chiesa (cfr. *Mc.* 16, 20: *«Il Signore operava con loro, e confermava la parola con i miracoli che l' accompagnavano*), ma — ben più — infondendo in essa la sua vita; non solo con noi, dunque, ma anche in noi (v. la citazione di *Phil.* 2, 13).

7. cfr. *Mt.* 13, 1-23 par.

8. cfr. *Lc.* 12, 49.

9. cfr. *Mt.* 10, 34.

10. Phil. 2, 13.

11. *Is.* 10, 15.

12. L'uomo è buono solo nella misura in cui — vivendo nel Cristo — partecipa della bontà essenziale di Dio; cfr. *Mc.* 10, 18: *Nessuno è buono se non Dio solo.*

13. *restare accanto a loro*: μένειν παρ' αὐτοῖς; mentre l'uso di «restare» (μένειυ) riferito al Cristo «in» (ἐν) noi è frequente negli scritti giovannei *Io.* 6, 56; 15, 45; *I Io.* 3, 24), l'espressione «restare accanto» (μένειν παρά) è detta solo dello Spirito (*Io.* 14, 17).

14. *dimora in loro*: μονὴν ἐν αὐτοις; cfr. *Io.* 14, 23: *Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e andremo da lui, e faremo dimora presso di lui* (μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα). Cabasilas cita la Scrittura o vi allude abitualmente senza grande scrupolo di esattezza formale: in questo caso — come s'è visto — volendo sottolineare la progressione da «presso» (παρά) a «in» (ἐν) incrocia l'uso dei verbi rispetto ai testi biblici ai quali intende riferirsi, e costruisce παρά con μένειν, e ἐν con ποιεῖν.

15. *I Cor.* 6, 17; v. 592*d* e nota ivi.

16. *Eph.* 4, 4.

17. indicibile: ἄρρητος; v. 501*b*s, nota.

18. *Phil.* 4, 7; al di là di ogni percezione e intellezione umana, la pace consiste nel mistero «dell'amicizia e dell'amore di Dio per gli uomini», cioè nella comunione di vita con Dio che ci è data nel Cristo. Su questo tema, v. 676*cd*.

19. *una sola... insufficiente*: οὐκ ἀρκοῦντος ἑνός; come il mistero di Dio trascende ogni termine e ogni paragone, così nessuna immagine può esprimere adeguatamente il senso della nostra partecipazione alla vita divina nel Cristo. Per questo, le espressioni stesse della Scrittura sono insufficienti, e devono essere intese come complementari fra loro, così che si correggano e si completino le une con le altre; cfr. analogamente BASILIO, *De fide, PG* 31, 684*ac*: «poiché un solo termine non basta (οὔτε ἑνὸς ὀνόματος ἀρκοῦντος) a esprimere tutti gli attributi gloriosi di Dio, ... la Scrittura divinamente ispirata deve necessariamente servirsi di più nomi e parole per mostrarci, sia pure in modo parziale e ancora enigmatico, la gloria di Dio». Cabasilas applica continuamente questo principio di sana teologia; si veda ad esempio 660*a*.

20. cfr. *Rom.* 8, 9. 11; 1 *Cor.* 3, 16; *Eph.* 2, 20-22; *Il Tm.* 1, 14.

21. cfr. *Io.* 15, 1-8.

22. cfr. *Io.* 3, 29; *Il Cor.* II, 2; *Eph.* 5, 24-32.

23. cfr. 1, 18. 2, 19; *Eph.* 1, 22 s. 4, 15 s.

24. *unione... amore*: φιλία... συνάφειαν, cfr. 712*b*: è l'amore (φίλτρον) l'elemento unificante (συνάπτον). Su questo principio si basa tutta la dottrina del1'«amore estatico» (v. 556*c*); ogni essere infatti è veramente là dove si trova il suo amore: ora, quando l'amore per il Cristo è più forte che l'amore di sé, ci si trova in Cristo più che in sé stessi, uniti a lui più che al nostro proprio essere v. 500*a*.

25. *Eph.* 5, 32: solo l'amore del Cristo per la Chiesa realizza pienamente l'ideale dell'unione nuziale secondo *Gen.* 2, 24 (*I due diventeranno una sola carne*: σάρκα μίαν — citato in *Eph.* 5, 31): le nozze umane sono sempre al di sotto di questo archetipo, e si avvicinano alla perfezione solo nella misura in cui lo imitano.

26. *con gioia*: ἡδέως; cfr. *In Demetrium* I, 109: il martire «accoglieva con gioia (ἡδέως) i tormenti». V. 549*b*.

27. *salvezza*: PG 150 ha σοφίας (sapienza), ma è un errore per σωτηρίας (salvezza), come già leggeva il PONTANUS («propter salutem»), e come è attestato dal *Parisinus* 1213, f. 158*v*.

28. cfr. *Rom.* 9, 3. Paolo propriamente — ponendo a confronto l'amore di sé non con quello per il Cristo, ma con quello per i fratelli — afferma che vorrebbe essere separato dal Cristo, piuttosto che vedere il popolo d'Israele andare perduto opponendosi al Vangelo: è dunque per la loro salvezza che vorrebbe essere lui stesso «anatema». La finalizzazione ulteriore «perché a lui (Cristo) vada gloria più grande» non è espressa nel testo, e non corrisponde al suo senso ovvio; ma è un'interpretazione tipica del Cabasilas che ritroviamo in altri due luoghi: 720*a*: «(Paolo) si sarebbe perfino buttato nella Geenna, se fosse dipeso da lui; infatti si vantava del suo amore appassionato (per il Cristo), e lo esprimeva con questa immagine». 725*d*: «l'amore (per il Cristo) induce a disprezzare la vita, non solo quella che passa, ma anche quella che rimane».

29. *amore... divino*: φίλτρον... θεῖον; come già notava il GASS, φίλτρον è veramente il termine mistico prediletto dal Cabasilas (*Die Mystik*..., I, 206). Basta del resto dare uno sguardo *all'Indice dei termini* per rendersi conto della sua straordinaria frequenza nella *Vita*; e non è del tutto assente nelle altre opere (cfr. *In Demetrium* I, 80; II, 103; *Vita Theodorae*, 765*c; In nativitatem*, 473). Certo esagera LOT-BORODINE nel dirlo «parola estremamente rara, eccezionale fra i Padri, prestigiosa e sconvolgente, perché evocatrice di incantamento e di magia» (*La doctrine de l'amour*..., 384); di fatto, il nostro autore lo usa anche in senso profano e alquanto depotenziato: significativo è al riguardo l'epistolario, ove pure si trova non poche volte (*Epistola* 3, 31; 5, 32; 6, 34 *bis*; 7, 35: — τῆς πόλεως; 9, 37 *bis;* 10, 38). Rimane incontestabile, tuttavia, che — pur non essendo sconosciuto ai Padri — esso ricorre in Cabasilas con frequenza del tutto eccezionale, e vale a dare alla *Vita* non solo un tono di pietà calda e appassionata, ma anche una precisa caratterizzazione in senso mistico.

30. cfr. *Mt.* 7, 11.

31. *amore... unione*: ἔρωτος... συνάφειαν; v. 497*c*. Assai più che φίλτρον il termine ἔρως può dirsi tradizionale a indicare l'amore di Dio: difeso in tale senso, dopo ORIGENE, dall'autorità del NISSENO, dello Ps.-DIONIGI e di MASSIMO CONFESSORE (si vedano i principali riferimenti in LAMPE, s. v.), esso è pure

largamente attestato nei bizantini del sec. XIV (molto spessso, per esempio, in GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti*). Tuttavia, la sua frequenza nel linguaggio cabasiliano può a ragione dirsi eccezionale; oltre alla *Vita*, per cui rimandiamo *all'indice dei termini*, cfr. *Epistola* 1, 29; 2, 30: — τῶν μαθημάτων; 3, 31. *In Demetrium* I, 76*s*. 100. 110; II, 103; *In annuntiationem*, 486; *In dormitionem*, 561.

32. cfr. MASSIMO CONFESSORI, *Scholia in Div. nom. VII* 2, PG 4, 345*a*: «noi ci serviamo separatamente di diversi sensi: di uno per udire, di un altro per vedere, e così via»..

33. *genera*: γεννᾷ; v. *Indice dei termini*. Con questi termini Cabasilas allude a numerosi luoghi biblici; come al solito, applicando indiscriminatamente al Cristo anche testi che nella Scrittura sono detti del Padre (v. 501*a*). Per «generare», cfr. *Io*. 1, 13; *I lo. 2*, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 4. 18; *Iac*. 1, 18.

34. *fa crescere*: αὔξει; cfr. *I Cor*. 3, 6; *Col*. 2, 19.

35. *luce*: φῶς; cfr. *Mt*. 4, 13; *Lc*. 2, 32; *Io*. 1, 4 s. 7-9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35 s. 46; *I Io*. 2, 8.

36. *respiro*: πνοή; cfr. *In Demetrium* II, 103: con il suo martirio, il santo «chiaramente attesta di respirare il Cristo (ὡς τὸν Χριστὸν... ἔπνει)».

37. *illumina*: φωτίζει; cfr. *Io*. 1, 9; *Il Tm*. 1, 10.

38. *visione*: ὁρᾷν; cfr. *Mt*. 24, 30; 26, 64; *Io*. 14, 19; 16, 16 s. 19. Questo testo nel suo complesso, oltre che per la sua portata cristologica («sufficienza» del Cristo, e quindi esclusività e definitività del rapporto con lui), è molto importante sul piano dell'antropologia cristiana: mentre, come s'è visto sopra, il nostro rapporto con noi stessi non può essere che parziale — dispersi come siamo ora in un'attività ora nell'altra, senza mai farci simultaneamente presenti a tutts le facoltà e senza porle contemporaneamente in atto — nel Cristo solo, che è insieme soggetto e oggetto, principio, mezzo e termine del nostro agire e di ogni nostra potenza, noi conseguiamo la piena attualizzazione e l'unità perfetta del nostro io. Su questo tema v. 721*b*, e nota corrispondente.

39. *pane della vita: Io*. 6, 35, 48; cfr. *ib*. 51.

40. *vita*; v. 496*d* nota.

41. *profumo*; v. 496*c*.

42. *veste*: ἱμάτιον; cfr. *Rom*. 13, 14: *Avete rivestito il Signore Gesù Cristo, Gal*. 3, 27: *Quanti siete stati battezzati in Cristo, avete rivestito il Cristo; col*. 3, 10; *Eph*. 4, 24.

43. *via — termine*; sul Cristo come «via» (ὁδός), *Io*. 14, 6; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Capita theologica et oeconomica, cent*. II 69, PG 90, 1156*bc* «egli stesso (il Verbo di Dio) è via e porta e chiave e regno: via come colui che guida, chiave come colui che apre le realtà divine ed apre se stesso, porta come colui che fa entrare, regno come posseduto in eredità e presente in tutti per partecipazione».

44. *membra... capo*; v. 497*c*.

45. *combatte con noi... assegna la vittoria... corona*: συναγωνίζεται... αγωνοθέτης... στέφανος; cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, PG 8, 209*bc* «per noi, che combattiamo nello stadio della verità, è il Santo Verbo che fa da arbitro, è il Signore di tutto che assegna la vittoria (ἀγωνοθετοῦντος)». Più ricco e differenziato, e vicinissimo al nostro in quanto vi si attribuisce al Cristo la parte attiva e passiva, di soggetto e di oggetto, questo testo di GREGORIO NISSENO, *De beatitudinibus*, PG 44, 1301*a*: «che cos'è il premio? quale la corona (στέφανος)? mi pare che ogni cosa desiderata non sia altro che lo stesso Signore. È lui infatti che assegna la vittoria (ἀγωνοθέτης) a chi combatte, ed è la corona dei vincitori (στέφανος τῶν νικώντων); è lui che assegna la sorte, è lui la buona sorte; lui la buona porzione, lui che dona la buona porzione; lui che fa ricchi e lui la ricchezza; lui che ti mostra il tesoro, e che è il. tuo tesoro». Ma più completo ancora è il seguente passo di MASSIMO CONFESSORE, *Scholia in Eccl. hier. II* 3, 6, PG 4, 132*a*: «il Cristo come Dio è giudice della gara (ἀθλοθετεῖ), come sapiente ne stabilisce le regole, come bello fa la bellezza dei premi (ἆθλα), come buono combatte con noi (συναγωνίζεται)».

46. v. *supra* 500*c*. Su tutto il brano incluso fra la prima e la seconda formulazione di questa massima, cfr. ORIGENE, *In Canticum* II, PG 13, 142*a*: «il Cristo si fa oggetto proprio di ciascun senso dell'anima (singulis quibusque sensibus animae singula quaeque Christus efficitur; sulla dottrina dei sensi spirituali in Origene, v.

496*a* in nota). A questo scopo infatti è detto luce vera, perché gli occhi dell'anima abbiano di che esserne illuminati; parola, perché le orecchie abbiano di che udirlo; pane di vita, perché il gusto dell'anima possa sentirne il sapore; unguento o nardo, perché l'odorato dell'anima senta la fragranza del Verbo; ed è detto tangibile e palpabile alla mano, e Verbo fatto carne, perché la mano del più intimo dell'anima possa toccare il Verbo di vita. Ma tutte queste cose sono il solo e identico Verbo di Dio, che volta a volta si fa ciascuna di esse..., per non privare alcun senso dell'anima dell'esperienza della sua grazia». CIRILLO DI GERUSALEMME, *Cathechesis* X 45, PG 33, 665*ab*: «in molti modi è chiamato il nostro Salvatore...; ma il Salvatore si diversifica (ποικίλος... γίνεται) per ciascuno per la sua utilità: ... vigna ... porta ... mediatore ... sommo sacerdote ... pecora (...), egli si fa tutto a tutti (τοῖς πα̃ᾶι... πάντα)». Ma il Cabasilas dice anche espressamente il fine di questo «farsi tutto a tutti» del Cristo, e del suo «divenire oggetto di ciascun senso dell'anima»: egli è il termine di ogni nostra attività e ci riempie di sé, per esaurire in se stesso ogni nostro desiderio, e perché non sentiamo il bisogno di null'altro all'infuori di lui.

47. *occupa*: κατέχει; v, 520*a*: «perché non possiamo introdurre alcuna altra forma estranea, egli occupa (κατέχει) le vie per le quali entra la vita».

48. *Ps* 138, 8-10; da meditazione sull'onniscienza di Dio giudice, il salmo diventa, nella lettura cabasiliana, celebrazione della forza invisibile dell'amore del Cristo: questa «trasposizione cristologica» dei salmi è del resto normale nel nostro autore (v. BORNERT, *Les commentaires byzantins..., 222*). cfr. SIMEONE NUOVO TEOLOGO, *Catechesi* II, 248: «dove ce ne andremo, fratelli? dove fuggiremo dal suo volto? Se saliremo in cielo, troveremo che è là, se scenderemo nell'Ade, egli è anche laggiù; se andremo agli estremi confini del mare, non sfuggiremo alla sua mano, ma la sua destra afferrerà la nostra anima e i nostri corpi. Poiché dunque, fratelli, non possiamo resistergli o fuggire dal volto del Signore, consegnamoci schiavi a colui che per noi ha preso forma di schiavo».

49. *violenza... tirannide*: ἀνάγκη... τυραννίδι; uno dei temi sui quali Cabasilas insiste maggiormente è quello della libertà dell'assenso dell'uomo all'amore di Dio (v. 545*d*: «Dio ... vuole per noi tutto il bene, e lo dà, ma senza distruggere la dignità fondamentale del libero arbitrio»). E Dio di fatto — come appare già chiaramente in questo testo, e come ancora meglio potrà vedersi in seguito — ci trae (ἕλκει) a sé con l'amore, non con la violenza (v. 716*cd*: «poiché cercava la nostra volontà, il Salvatore non ha usato violenza, non ha rapito, ma ha comprato»): la sua «tirannide» è dunque «amorosa» (φιλάνθρωπος). Su questo punto, v. *Introduzione*, 26.

50. *Lc.* 14, 13. Singolarmente simile — e pure tanto diversa — è l'interpretazione di questo passo in GREGORIO MAGNO, *Homilia in Evangelia* XXXVI 9, PL 76, 1271*s* dove si dice che Dio «occupa tutte le vie» per le quali l'anima potrebbe sfuggirgli, ma non con la onnipresenza del suo amore, bensì — secondo la profezia di *Osea* 2, 6*s* — con le spine della sofferenza: «ora, coloro che tornano all'amore di Dio disgustati per l'amarezza provata nel mondo..., non sono forse costretti ad entrare?».

51. *non riguarda solo il futuro;* v. 496*c*: la vita beata non è «assolutamente futura (ἀκριβῶς... μέλλων)».

52. *Rom.* 6, 4.

53. L'imbarazzo di Cabasilas non è un artificio retorico, ma realissimo ed espressione di una delle sue più profonde convinzioni: il mistero di Dio, e tutto ciò che vi attiene, trascende ogni possibilità del pensiero umano. Per questo anche l'intimità della nostra unione col Cristo è ineffabile (v. 501*d*: «vince ogni immagine e ogni nome»); se infatti le stesse immagini della Scrittura non sanno rappresentarla adeguatamente (v. 497*c*), molto meno lo può il linguaggio degli uomini.

54. v. 520*c*: «la vita in Cristo è formata dai divini misteri, ma anche la cura umana vi ha qualche parte». v. *Introduzione*, 42-44.

55. *rivolga — felicità*; vicinissimo a questo testo, anche nella sua espressione verbale, è Ps.-DIONIGI, *Epistola* VIII 5. PG 3, 1096*d*-1097*a*. «il Cristo, che è buono, cerca l'uomo che si è smarrito sulle montagne, e lo chiama quando fugge..., (e ci prega) di non volgere la spada contro noi stessi». Sul «fuggire la felicità», v. *Introduzione*, 25.

III.

IL CRISTO SI UNISCE ALL'UOMO MEDIANTE I MISTERI, PORTE DELLA VITA

Cristo è infatti realmente presente, e alimenta le fonti della vita da lui stesso portata con la sua venuta. Ma non è presente, come un tempo, per avere in comune con noi il cibo, la parola, l'esistenza quotidiana; bensì in un modo diverso ed assai più perfetto, per il quale diveniamo concorporei con lui[1], partecipi della sua vita[2], sue membra[3] e quant'altro si può aggiungere, perché come ineffabile è l'amore di Dio per gli uomini, quell'amore che lo trasse ad amare tanto degli esseri deformi e a [501*d*] colmarli di doni immensi; e come l'unione con coloro che ama vince ogni immagine ed ogni nome[4]; così anche il modo col quale si unisce e benefica è meraviglioso e conviene a Lui solo che opera meraviglie[5].

Infatti, mentre noi rappresentiamo con simboli, come in figura, la morte vera da lui subita per la nostra vita[6], egli in realtà[7] ci rinnova[8], ci ricrea e ci rende partecipi della sua vita. Così, rappresentando la sua sepoltura[9] e annunziando la sua morte[10] nei sacri misteri, in virtù di essi siamo generati, plasmati e divinamente congiunti al Salvatore. Ed è per essi che, [504*a*] come dice Paolo, *in lui viviamo, ci muoviamo e siamo*[11].

Dunque il battesimo dona l'essere, cioè il sussistere conforme al Cristo; esso è il primo mistero: prende gli uomini morti e corrotti[12] e li introduce nella vita. Poi l'unzione del *miron*[13] porta a perfezione l'essere già nato, infondendogli l'energia conveniente a tale vita[14]. Infine la divina eucaristia sostiene e custodisce la vita e la salute: è il pane della vita, infatti, che permette di conservare quanto è stato acquisito e di serbarsi vivi. Perciò in virtù di questo pane viviamo e in virtù del *miron* ci muoviamo, dopo aver ricevuto l'essere dal lavacro battesimale[15].

È questo il modo per cui viviamo in Dio[16], trasferendo l'esistenza da questo mondo visibile a quello invisibile, non mutando di luogo, ma di condotta e di vita[17].

Non noi [504*b*] ci siamo mossi verso Dio e siamo saliti a lui, è lui che è venuto e disceso a noi. Noi non abbiamo cercato, ma siamo stati cercati[18]: la pecora non

ha cercato il pastore[19], la dracma non ha cercato il padre di famiglia[20]; ma lui si è chinato sulla terra, ha trovato l'immagine[21] ed è andato nei luoghi dove la pecora si smarriva, per prenderla e ritrarla dall'errare. Non ci ha tolti di qui[22], ma lasciandoci in terra ci ha resi anche celesti[23]: ha infuso in noi la vita divina senza portarci in cielo, ma piegando e abbassando il cielo fino a noi. Come dice il profeta *piegò i cieli e discese*[24].

Dunque, attraverso i santi misteri, quasi finestre, [504*c*] il sole di giustizia[25] entra in questo mondo tenebroso, mette a morte la vita secondo il mondo, e fa sorgere la vita sovramondana. La luce del mondo[26] vince il mondo, come accenna dicendo: *Io ho vìnto il mondo*[27]: l'ha vinto, immettendo in un corpo mortale *e* inconsistente la vita salda e immortale[28].

Quando in una casa entra un raggio di sole, la lucerna non attrae più gli sguardi, ma domina vittorioso lo splendore di quel raggio; lo stesso accade in questa esistenza quando per mezzo dei misteri entra il fulgore della vita futura e inabita le anime[29]: esso vince la vita nella carne e la bellezza di questo mondo, e ne copre la luce[30]. È questa la vita nello Spirito, che vince ogni desiderio della carne, secondo il detto di Paolo: *camminate nello Spirito e certo non compirete i desideri della carne*[31]. È questa la via[32] che il Signore ha tracciato venendo a noi, è questa la porta[33] da lui aperta entrando nel mondo; [504*d*] né, quando è tornato al Padre[34], ha voluto chiuderla, ma per essa dal Padre ritorna agli uomini, anzi è presente sempre, è con noi e lo sarà sempre, mantenendo le sue promesse[35].

Davvero questo non è altro che la casa di Dio e la porta del cielo[36], direbbe il Patriarca; per essa non solo gli angeli discendono sulla terra[37], intatti sono presenti a tutti gli iniziati[38], ma discende ed è presente lo stesso Signore degli angeli.

Perciò, quando il Salvatore si degnò di ricevere [505*a*] il battesimo di Giovanni, quasi prefigurando il battesimo che egli avrebbe dato[39], aprì i cieli[40], insegnandoci così che per mezzo del battesimo vedremo le regioni celesti. Quando dichiara che non può entrare nella vita chi non è battezzato[41], allude al santo lavacro come ad un ingresso e ad una porta[42]. *Apritemi le porte di giustizia*[43], dice David; ora io credo che siano queste le porte che desidera farsi aprire. Ecco quel che molti profeti e re desiderarono vedere[44]: l'artefice di quelle porte venuto sulla terra. Perciò dice che, se otterrà di entrare per queste porte, renderà grazie a Dio, che ha abbattuto il muro[45]: *Entrando in esse renderò grazie al Signore*[46], poiché, passando per esse, [505*b*] avrà potuto giungere alla perfetta

conoscenza della bontà e dell'amore di Dio per gli uomini.

Quale segno di bontà e di amore per gli uomini[47] potrebbe essere più grande? Lavando nell'acqua, libera l'anima dalla lordura; ungendo col *miron*, fa regnare nel regno dei cieli; invitando a mensa, imbandisce il suo corpo e il suo sangue[48].

Gli uomini diventano dèi[49] e figli di Dio, la nostra natura è onorata con l'onore dovuto a Dio, la polvere è innalzata a tal grado di gloria da essere ormai eguale in onore e deità alla divina natura[50]: privilegio ineguagliabile, novità inaudita!

È questa la potenza di Dio che copre [505*c*] i cieli[51]: trascende, cioè, ogni cosa creata e copre tutte le altre opere di Dio, vincendole in grandezza e bellezza.

Fra tutte le opere divine, che pure sono tante, tanto belle e tanto grandi, nessuna è pari all'arte e alla sapienza del creatore. Iddio certo può creare opere ancora più belle e più grandi di quelle esistenti, al di là di quanto è possibile dire; ma, se c'è un'opera di Dio così bella e così buona da gareggiare con la sapienza, la potenza e l'arte divina, fino ad eguagliarne quasi l'infinità ed a mostrare come in vestigio l'intera grandezza della divina bontà, è appunto questa, io credo, che vince tutte le altre.

Infatti l'opera di Dio è sempre partecipazione di un bene; è questo il movente per cui Dio fa tutte le cose [505*d*] e il fine delle cose già create e di quelle che potranno esistere in futuro: *il bene* — dice — *si effonde e si propaga*[52]. Allora l'opera suprema e più bella della bontà, l'estremo limite della condiscendenza, sarà proprio quell'opera con la quale Dio partecipa il massimo bene, di cui non può elargire bene più grande. Tale appunto è l'opera dell'economia disposta in favore degli uomini[53]: per essa Iddio non comunica semplicernente alla natura un bene qualunque, riserbando presso di sé la maggior parte dei beni, ma riversa tutta la pienezza della divinità, l'intera ricchezza della sua natura[54].

Perciò Paolo dice che la giustizia di Dio si rivela eminentemente nel vangelo[55]: [508*a*] infatti, se c'è potenza e giustizia di Dio, essa consiste proprio nel partecipare a tutti, senza invidia, i suoi beni e la comunione della sua beatitudine[56].

1. *concorporei*: σύσσωμοι; cfr. *Eph*. 3, 6; v. *621α* nota.

2. *partecipi della sua vita;* non abbiamo saputo rendere meglio il più semplice e forte σύζωι del greco. La forma verbale è attestata — oltre che in due testi di Paolo riguardanti la «vita con Cristo» nella gloria (*Rom*. 6, 8; *II Tm*. 2, 11), e in *Constitutiones Apostolicae* VII 44, 2, pura ripresa dei testi paolini — nello stesso Cabasilas, *In Demetrium* 1, 79, ove, come qui, è notevole, rispetto alle fonti bibliche, la trasposizione di significato dal piano escatologico all'esperienza attuale: Demetrio «fin da questa vita (διὰ βίου) era unito al

Cristo e viveva con lui (συνῆν... συνέζη)».

3. *membra*; v. 497*c*; 500*d*.

4. *amore... unione*: φιλανθρωπία... συνάφεια; poiché l'amore e l'unione si corrispondono (497*c*), se soprannaturale (ὑπερφυής) è l'amore, tale sarà anche l'unione (500*b*), e se l'amore è ineffabile (ἄφατος: *hic*) anche l'unione sarà inesprimibile.

5. cfr. *Ps*. 71, 18,

6. *morte... vita*; v. 541*b*: «morte vivificante», cfr. BASILIO, *De baptismo* II 13, PG 31, 1625*c*: con grande ardore il Cristo affrontò «la morte per la nostra vita».

7. *simboli... realtà*: συμβόλοις... πράγμασιν; la celebrazione dei misteri, imitazione (μίμησις) e figura (γραφή: *hic*) di ciò che si è compiuto realmente nel Cristo, opera in noi una partecipazione reale alla sua morte e alla sua risurrezione; v. *Liturgia* 4, 380*ab*: «nel battesimo... diamo una vita e al suo posto ne riceviamo un'altra; ma, mentre il dono della vita è morte in immagine e figura (έν εἱκόνι... καί γραφή), la rigenerazione è vita vera. Morendo e risorgendo il Salvatore volle renderci partecipi della sua vita nuova; perciò ordina che anche noi gli presentiamo qualcosa di questo grande dono: ... l'imitazione (μιμεῖσθαι) della sua morte». cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* II 5, PG 33, 1081*a*: «in immagine l'imitazione (μίμησις), in verità (ἐν ἀληθείᾳ) la salvezza; Cristo realmente è stato crocifisso e realmente sepolto, in verità è risorto: e ha donato a noi tutte queste cose affinché, comunicando per imitazione (τῇ μιμήσει) alle sue sofferenze, conseguissimo in realtà la salvezza». *ib*. 7, 1084*b*: «quello che compiamo è immagine (ὁμοίωμα: cfr. *Rom*. 6, 5) della morte e delle sofferenze; la salvezza però non la conseguiamo in immagine, ma in verità».

8. rinnnova: ἀνακινίζει; cfr. *Tit*. 3, 5.

9. cfr. *Rom*. 6, 4.

10. cfr. *I Cor*. 11, 26.

11. *Act*. 17, 28; un ulteriore esempio di testo biblico che, riferito originariamente a Dio e al rapporto essenziale degli uomini con lui, viene applicato al Cristo e all'economia sacramentale (v. 501*a* nota). Nelle righe che seguono, Cabasilas espone la sintesi dei primi cinque libri dell'opera e ne definisce la struttura fondamentale; ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana vengono applicati, uno ad uno, i tre verbi di questo testo degli Atti: *viviamo, ci muoviamo, siamo* (ζῶμευ, κινούμεθα, έσμέν)». v. *Introduzione*, 38.

12. *morti... corrotti*; nell'economia della salvezza la morte precede la vita: la nascita al mondo coincide infatti con la morte alla grazia. Cabasilas ha un senso molto forte del peccato originale: v. *Introduzione*, 24s. Qui il termine «corrotti» è da intendersi evidentemente non in senso morale, ma fisico: è il dissolvimento che segue alla morte e che rende irriconoscibile nell'uomo l'immagine di Dio; in questa accezione cfr. BASILIO, *In psalmum* 32, PG 29, 344*b*.

13. *miron*: μύρον; abbiamo preferito traslitterare piuttosto che tentare una traduzione: si tratta infatti di un termine tecnico che non ha il suo esatto corrispondente nel linguaggio delle Chiese occidentali. Il *miron* è l'unguento profumato con cui si compie, fra l'altro, il rito dell'unzione post-battesimale e della consacrazione degli altari: ora, sarebbe peggio che equivoco renderlo con «crisma», dal momento che χρίσμα è chiamato l'olio della unzione pre-battesimale. La scelta della traslitterazione, del resto, è già stata compiuta, riguardo a μύρον, dai testi liturgici siriaci, copti e arabi (cfr. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*..., 15), come pure dal primo editore della *Vita* (GASS, *Die Mystik*... I, 121), e dal suo più recente traduttore tedesco (HOCH, Klosterneuburg-München 1958).

14. *energia conveniente*: προσήκουσαν... ἐνέργειαν; v. 569*a*: «spiritualmente generati..., è necessario ricevere l'energia conveniente a tale nascita e il movimento appropriato».

15. cfr. BOBRINSKOY, *Onction chrismale*..., 9: «il carattere progressivo, ascensionale della sua trilogia sacramentaria permette da una parte di mettere in valore l'apporto positivo, necessario e insostituibile di ogni sacramento; d'altra parte, di mostrare in che cosa ogni tappa... è in sé insufficiente (...). Solo l'eucaristia ci

unisce veramente, ipostaticamente al Cristo». v. *Introduzione*, 39.

16. *viviamo in Dio;* Cabasilas usa spesso in modo apparentemente indifferenziato le due formule «vivere in Cristo» o «vivere in Dio» v. *Indice dei termini*.

17. *luogo., vita*; v. 504*b*.

18. *siamo stati cercati*: ἐζητήθημεν; cfr. BASILIO, *De humilitate*, PG 31, 532*b*: «non tu hai conosciuto Dio con la tua giustizia, ma Dio ha conosciuto te per la sua bontà; ... non tu hai afferrato il Cristo con la tua virtù, ma il Cristo ha afferrato te con la sua venuta».

Su questo tema, v. 664*d* nota.

19. cfr. *Lc*. 15, 4-7.

20. cfr. *Lc*. 15, 8-10; ancora un esempio della libertà con cui Cabasilas utilizza i testi biblici: la «donna» (γυνή) della parabola evangelica diventa il «padre di famiglia» (οἰκοδσπότης), che meglio si adatta alla immediata trasposizione cristologica.

21. *ha trovato l'immagine*: εὗρε τήν εἰκόνα; secondo GREGORIO NISSENO, il peccato è la scomparsa dell'immagina (είκόνος), la distruzione dei lineamenti divini impressi in noi nella prima creazione, e la perdita della dracma» (*De oratione deminica* 5, PG 44, 1181*b*); la parabola evangelica, infatti, «dicendo della dracma cercata certamente allude all'immagine regale» *id., De virginitate* 12, PG 46, 373*a* (cfr. AMBROGIO, *In Lucam* VII 211, PL 15, 1846*b*: «non mediocris haec dragma est, in qua principis est figura»). Ma ancora più ampiamente sviluppato e più vicino al nostro è un testo di MASSIMO CONFESSORE che certo Cabasilas conosceva (v. 636*d*, nota): «Dio si prese cura di cercare e trovò, come pastore, l'uamo che quale pecora si era smarrito...; il Signore e Salvatore con la sua incarnazione trovò... l'uomo, dracma che nell'immagine portava il marchio regale» (*Ambigua*, PG 91, 1277*bd*.

22. cfr. *Io*. 15, 17.

23. *in terra... celesti*; ancora un tema molto comune nella patristica. A cominciare dall'*Epistola a Diogneto*, VI, che presenta i cristiani come «abitanti in terra (ἐπὶ γῆς), ma che hanno in cielo (ἐν οὐρανῷ) la loro vita», e in seguito presente seprattutto nella contrapposizione fra il corpo che abita «in terra», e l'anima dimorante «in cielo» (cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis* XVI 16, PG 33, 941*a* BASILIO, *De baptismo* I 2, PG 31, 1561*c*; NICETA STETHATOS, *Vita Symeonis*, 156), o nella definizione della vita cristiana come «vita angelica»: «chi ama Dio vive in terra una vita angelica» (MASSIMO CONFESSORE, *centuriae de caritate* 1 42, PG 90, 968*d*). Sui cristiani come «resi celesti», v. 568*c*.

24. Ps. 37, 10. Cabasilas applica questo versetto all'incarnazione anche nell'omelia *In annuntiationem*, 487.

25. cfr. *Mal*. 3, 20; v. 649*d*; l'espressione è riferita al Cristo anche altrove: *In nativitanem*, 478, *In dormitionem*, 506. 507. 509. Sul Cristo come «sole», v. 496*ac*.

26. cfr. *Io*. 8, 12; 9, 5.

27. *Io*. 16, 33.

28. *inconsistente... salda*: ῥέοντι... ἑστῶσαν; cfr. *In dormitionem*, 507: fin da quaggiù la vita della Vergine era nascosta in Cristo; quindi già in questa vita transeunte (ῥεούσῃ) la Madonna viveva quella che rimane (ἑστῶσαν). *In Demetrium* II, 101*s*: solo la gloria futura è «consistente e permanente ἑστῶσα... μένουσα)». v. 725*d*

29. *fulgore*: λαμπρότης; v. 649*b* nota.

30. *vince... copre*: νικᾷ... ἀποκρύπτει; v. 505*c*: «copre (ἀπέκρυψε) tutte le altre opere di Dio, vincendole (νικῆσαυ) in grandezza e bellezza».

31. *Gal*. 5, 16.

32. *via*: ὁδόν cfr. *Io*. 14, 4-6.

33. *porta* πύλν cfr. *Io*. 10, 7-9. Si veda anche *Mt*. 7, 14.

34. *entrando... tornato*: εἰσελθών... ἀνελθών; per questa formula densissima, che compendia tutta la

teologia del Quarto Vangelo, cfr. particolarmente *Io.* 16, 28 e contesto.

35. cfr.*Mt.* 28, 20.

36. *Gen.* 28, 17.

37. *ib.* 12.

38. Dal momento del battesimo ogni cristiano è affidato a un «angelo custode»; si tratta di dottrina molto tradizionale, alla quale Cabasilas allude in *Liturgia* 34, 445*d* «fin dall'inizio (ἐξ ἀρχῆς=dal battesimo, inizio della vita in Cristo) un angelo è stato dato a ciascuno dei fedeli»; cfr. ORIGENE, *In Matthaeum* XIII 27, PG 13, 1165*bc*. «... dal momento della rigenerazione mediante il lavacro battesimale». Ps.MACARIO, *Visiones de angelis* I, PG 34, 221*b*: «ciascun cristiano nell'ora del battesimo riceve da Dio un angelo a custodia e protezione». cfr. *Oratio ad faciendum catechumenum*, GOAR 277: il sacerdote implora che sia associato alla vita del catecumeno «un angelo di luce, che lo strappi a tutte le insidie del nemico».

39. *prefigurando*: ἐν γραφῇ προχαράττων; non è dunque esatto, come afferma BOBRINSKOY, che il Cabasilas «passi sotto silenzio il tema patristico così importante del battesimo di Cristo» (*Onction chrismale*... 13): v. anche 512*c*; 524*b*. Per alcuni riferimenti alla tradizione, cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* III 1, PG 33, 1088*a*-1089*a*; GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XL in s. baptisma* 2, PG 36, 360*d*-361*a*: la nostra seconda nascita, che è quella battesimale, è stata prefigurata dal Cristo «nel battesimo da lui ricevuto». GREGORIO PALAMAS, *Homilia LX* 3, OIKONOMOS 249: come la cena prefigurò (προϋπέδειξε) l'eucaristia, così il battesimo di Gesù da parte di Giovanni prefigurò (προϋπέδειξε) il battesimo istituito dal Cristo.

40. *aprì*: ἀνέῳξε; mentre i Sinottici hanno il verbo al passivo e ci dicono che i cieli «si aprirono» (*Mt.* 3, 16: ἠνεώχθησαν; *Lc.* 3, 21: ἀνεῳχθῆναι; cfr. *Mc.* 1, 10: σχιζομένους), Cabasilas, con la consueta sottolineatura cristologica, attribuisce il fatto all'azione diretta di Gesù.

41. cfr. *Io.* 3, 5.

42. *ingresso... porta*: εἴσοδον... πύλην; GREGORIO PALAMAS sviluppa ampiamente questo tema nella *Homilia LX* OIKONOMOS: l'apertura del cielo avvenuta al battesimo di Gesù significa che, in virtù della redenzione, i cieli si sono aperti per noi (3, 249) e attendono ormai, a porte spalancate, il nostro ingresso (εἴσοδον) nella beatitudine; è in questo senso che il battesimo può essere detto porta dei cieli (πύλη... τῶν οὐραῶν: 8, 254*s*).

43. *Ps.* 117, 19; per questa interpretazione cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In psalmum* 117, 5, PG 55, 335*a*: «porte di giustizia... è da prendersi in senso anagogico (κατὰ ἀναγωγήν): ... bisogna intenderle dunque come porte dei cieli».

44. cfr. Mt. 13, 17.

45. Come al solito, Cabasilas fa ricorso a tutte le immagini bibliche che possono aiutarlo a esprimere l'esuberante ricchezza del suo pensiero, senza preoccuparsi eccessivamente né della loro coerenza, né del senso immediato che esse hanno nell'interpretazione letterale della Scrittura; così, in questo passo, Gesù è insieme colui che apre le porte, che le costruisce (τεχνίτης) e che abbatte il muro (cfr. *Eph.* 2, 14?).

46. *Ps.*117, 19.

47. cfr. *Tit.* 3, 4; *Liturgia* 17, 405*c*

48. Di nuovo l'accostamento dei tre misteri dell'iniziazione cristiana, che ricorre spessissimo in modo formale (v. *Introduzione*, 38) e costituisce uno dei temi dominanti di tutta l'opera, In questo caso, più che il loro rapporto reciproco (v. 504*a*), si sottolinea la paradossale sproporzione esistente fra i segni e le realtà che essi significano e operano.

49. *diventano dèi*: θεοὺς γενέσθαι; questa formula ardita, per nulla attenuata dalla seguente («e figli di Dio»: υἱούς... θεοῦ), ritorna con una certa frequenza nei Padri greci ed è caratteristica del loro realismo teologico. BASILIO attribuisce allo Spirito l'adempimento «del più sublime dei desideri: diventare Dio» (θεόν γενέσθαι; *De Spiritu sancto* 9, PG 32, 109*c*); cfr. MASSIMO CONFESSORE, con riferimento più diretto ai

misteri come vie per la «comunione e identità con Dio per partecipazione», in *Mystagogia* 24, PG 91, 704*d* «da uomo che era, all'uomo è concesso di diventare dio (γενέσθαι, θεός)». Questo linguaggio continua fino ai contemporanei del Cabasilas: cfr. TEOFANE DI NICEA, *Epistola* 3, PG 150, 332*c*. 337 *bcd* (l'uomo diventa «dio per grazia»: θεὸς κατὰ χάριν).

50. *eguale... in... deità*: ὁμόθεον; questo termine è tradizionalmente riferito soltanto alle persone della Trinità; cfr. Ps.-DIONIGI, *De divinis nominibus* I 5, PG 3, 393*b*. «l'unità triadica, di uguale divinità e bontà (ὁμόθεον... ὁμοάγαθον)». MASSIMO CONFESSORE *Ambigua*, PG 91, 1348*b*: «solo (μόνος) il Figlio e Verbo è, insieme con lo Spirito, uguale al Padre in divinità e gloria (ὁμόθεος... ὁμόδοξος)». Si veda tuttavia GREGORIO PALAMAS, *Confessio fidei*, PG 151, 765*c*: il Cristo ha fatto la nostra natura «uguale a Dio in onore (ὁμότιμου) e l'ha posta sul suo stesso trono (ὁμόθρουου), avendola resa uguale a lui in divinitά (ὁμόθεον)».

51. cfr. *Hab*. 3, 3. Un'interpretazione — o, meglio, un'utilizzazione — alquanto diversa di questo passo in *Liturgia* 11, 389*d*: «la potenza di Dio incarnato era rimasta velata fino al tempo dei miracoli e della testimonianza venuta dal cielo».

52. v. 705*b*; il GASS (nota a.l.), e dopo di lui anche la *Patrologia Graeca* e SALAVILE (*Vues sotériologiques...*, 9) rimandano erroneamente, per questa citazione, allo Ps.-DIONIGI, *De divinis nominibus* IV; si tratta in realtà di GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio* XXXVIII 8, PG 36, 320*c*, che continua: «... perché più numerosi fossero gli esseri beneficati e ciò si addiceva alla somma bontà». Con lievi varianti, la formula è ripresa nella ufficiatura liturgica bizantina (*tono* 4, *domenica a vespro*).

53. *economia*; anche per il termine Οἰκονομία, così classico nella tradizione teologica greca e così ricco di significati (= disposizione divina, attuazione del piano di salvezza, opera della incarnazione-redenzione), non si poteva ricorrere che ad una traslitterazione, praticata del resto già nel latino, e divenuta ormai consueta. Sul contenuto della «economia» in Cabasilas, si veda *Liturgia* 1, 372*a*; 16, 404*b*.

54. cfr. *Col*. 2, 9: *In lui (= Cristo) abita corporalmente tutta la pienezza della divinità*. Cabsilas non potrebbe essere più radicale nella sua dottrina della divinizzazione: dopo aver riferito ai fedeli un termine riservato tradizionalmente alle sole persone della Trinità (v. *supra*, nota 50), ora non esita a applicare alla «natura degli uomini» questo in cui Paolo intende definire il *proprium* esclusivo del Cristo, e la sua assoluta unicità. Ma occorre evidentemente leggervi sottintesa la precisazione che troveremo esplicita in MASSIMO CONFESSORE, *Capita theologica et oeconomica, cent*. II 21, PG 90, 1133*d*: «in Cristo... la pienezza della divinità abita corporalmente per natura (κατ' οὐσίαν), in noi invece... per grazia (κατὰ χάριν)»; cfr. *Ambigua*, PG 91, 1308*b*: «chi é deificato possiede per grazia tutto quello che Dio ha per natura». Si veda anche GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicaiti* I 3, 38 (vol. I, 193): «il Cristo diventa nostro concorporeo e fa di noi un tempio di tutta la divinità, perché nello stesso corpo di Cristo abita tutta la pienezza della divinità corporalmente».

55. cfr. *Rom*. 1, 17.

56. *senza invidia*: ἀοθόνως. Gli autori cristiani dei primi secoli fanno propria la critica già formulata dai filosofi greci alla dottrina mitica della «invidia degli dèi (φθόνος θεῶν)» nei confronti degli uomini felici; così IRENEO riprende PLATONE, *Rep*. IV: «nessun essere buono ha mai invidiato nulla a nessuno» (*Ad versus haereses* III 25, PG 7, 970*a*). Il termine viene in tal modo frequentemente riferito all'opera di salvezza mediante la quale Dio in Cristo ci ha resi c partecipi della natura divina»: cfr. Ps.- DIONIGI, *De divinis nominibus* VIII 6, PG 3, 893*cd; Ecclesiastica hierarchia* II 3, 3, PG 3, 397*d; Epistola* IX 5, PG 3, 1113*a*.

IV.

I MISTERI PORTE DI GIUSTIZIA

A buon diritto quindi possiamo chiamare i sacrosanti misteri *porte della giustizia*[1], dal momento che l'estremo amore di Dio per noi e la sua bontà, cioè la potenza e la giustizia divina[2], ne hanno fatto per noi le vie per entrare in cielo.

In verità anche in altro modo, esercitando un giudizio e con giustizia[3], il Signore innalzò il trofeo della vittoria e ci aprì la porta e la via di cui parliamo. Infatti non rapì i prigionieri, ma pagò il prezzo del riscatto e legò l'uomo forte[4], non tanto perché aveva più forza di lui, ma condannandolo con giusta sentenza[5]; e regnò sulla casa di Giacobbe[6] [508*b*] distruggendo la tirannide che gravava sulle anime degli uomini, non perché aveva la forza di distruggerla, ma perché era giusto che fosse distrutta. Di ciò troviamo un preannuncio in quelle parole: *Giustizia e giudizio sono le basi del tuo trono*[7]. E la giustizia non solo aprì queste porte, ma passando per esse venne fino al genere umano.

Nei tempi antichi, prima che Dio venisse ad abitare fra gli uomini, non era possibile trovare giustizia sulla terra: Dio stesso, infatti, si piegò a guardare dal cielo[8] e a cercare un giusto; se ci fosse stato, certo non avrebbe potuto restargli nascosto: ma non lo trovò: *Tutti deviarono, tutti quanti agirono stoltamente; non c'è chi faccia il bene, nemmeno uno*[9].

Ma quando *la verità sorse dalla terra*[10] per gli uomini che giacevano nell'ombra e nelle tenebre della menzogna[11], allora anche *la giustizia* [508*c*] *riguardò dal cielo*[12], mostrandosi agli uomini per la prima volta veramente e in modo pieno, e noi fummo giustificati[13]. L'innocente, che non aveva commesso alcun male[14], rispose per noi con la morte di croce, pagando la pena dei nostri peccati: da quella morte fummo prima liberati dalle catene e prosciolti dall'accusa, quindi costituiti amici di Dio e giusti. Infatti il Salvatore morendo non solo ci ha liberati e riconciliati al Padre, ma ci *ha dato* anche *il potere di divenire figli di Dio*[15]; Egli che, avendo unito a sé la nostra natura mediante l'assunzione della carne, unisce ciascuno di noi alla sua carne con la potenza dei misteri[16]. Così fa

sorgere nelle anime nostre la sua giustizia e la sua vita; così, [508*d*] per mezzo dei sacri misteri, è divenuto possibile agli uomini conoscere e compiere la vera giustizia.

È vero che la Scrittura nomina molti giusti e amici di Dio[17] prima della venuta di colui che giustifica e riconcilia, ma bisogna pensare che essi furono giusti in rapporto al loro tempo e preparandosi al futuro. Erano pronti a correre incontro alla giustizia quando si fosse levata[18], a sciogliersi dai lacci una volta pagato il riscatto, a vedere non appena fosse apparsa la luce, ad allontanarsi dalle figure quando si fosse rivelata la verità[19].

Per questo, pur essendo impediti quasi dalle stesse catene e soggetti alla medesima tirannide, i giusti differivano dai malvagi: essi [509*a*] soffrivano con viva ripugnanza la schiavitù e il servaggio, pregavano perché fosse distrutto il carcere e sciolte le catene, desideravano di vedere calpestata dai prigionieri la testa del tiranno, mentre ai malvagi non sembrava affatto terribile la condizione presente, ma piuttosto godevano di essere schiavi[20].

Del resto, anche ai giorni beati della venuta del Signore, ci furono alcuni che non accolsero il sole sorto sopra di loro, ma con ogni mezzo si adoprarono a spegnerlo, facendo tutto quello che credevano efficace ad oscurarne il raggio. Perciò, all'apparire del re, i primi furono liberati dalla tirannide dell'Ade e i secondi rimasero nei ceppi.

Come accade tra i malati: quelli che cercano in ogni modo la guarigione e vedono con piacere il medico sono migliori e più sopportabili [509*b*] di quelli che nemmeno sanno di essere malati e rifiutano le medicine; così, prima ancora di averli guariti, il medico può dichiararli sani, se è convinto che la sua arte non sia inferiore alla violenza del male.

Analogamente, Iddio nei tempi antichi chiamò alcuni giusti e amici; essi davano infatti tutto quello che era in loro potere, davano prova di quella giustizia che era loro possibile, e questo li fece degni di essere liberati alla venuta di Colui che solo può liberare; ma egli non li liberò allora.

Se infatti la loro giustizia fosse stata vera giustizia, una volta deposto il corpo, anch'essi sarebbero stati in pace e *nelle mani di Dio*[21], come dice Salomone; invece, quando lasciarono il mondo, furono accolti dall' Ade[22].

Il fatto è che [509*c*] il nostro Signore non riportò sulla terra la vera giustizia e l'amicizia con Dio come se fosse esistita in regioni remote, ma lui per primo l'introdusse nel mondo[23]: non trovò, ma aprì la via che porta al cielo. Se ci fosse stata, qualcuno degli antichi avrebbe potuto percorrerla, e invece *nessuno è salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo, il quale è in cielo*[24].

Se dunque prima della croce non c'era remissione dei peccati e liberazione della condanna, come pensare alla giustizia? Certo non si poteva stare nel coro degli amici prima di essere riconciliati e, ancora avvinti in catene, essere proclamati vincitori[25].

In breve, se il primo agnello avesse tutto compiuto, che bisogno c'era degli altri[26]? Se le figure e le immagini avessero portato la felicità desiderata, [509*d*] sarebbero inutili la verità e la realtà[27]. Che senso avrebbe parlare dell'inimicizia distrutta mediante la morte di Cristo[28], del muro divisorio tolto di mezzo[29], della pace e della giustizia sorte ai giorni del Salvatore[30], e di tutto questo, se già prima del sacrificio di Cristo ci fossero stati dei giusti ed amici di Dio?

C'è anche un altro argomento: allora era la legge che ci legava a Dio, ora è la fede e la grazia e quanto vi è connesso[31]; è chiaro dunque che il commercio degli uomini con Dio allora era quello di servi, ora invece è quello dei figli e degli amici[32]. Infatti la legge è per gli schiavi, ma sono dei figli e degli amici la grazia, la fede e l'ardita fiducia[33].

Da [512*a*] tutto ciò risulta evidente che, come il Salvatore è il *primogenito dei morti*[34] e non era possibile che alcuno di essi rivivesse a vita immortale prima della sua resurrezione, così pure lui solo precede e guida gli uomini alla santità e alla giustizia[35], come scrive Paolo: *il Cristo precursore per noi è entrato nel santuario*[36]. È entrato nel santuario offrendo se stesso al Padre[37] e vi introduce quelli che lo vogliono: quelli che partecipano al suo sepolcro non morendo come lui, ma significando la sua morte nel lavacro battesimale[38] e annunziandola alla sacra mensa[39], quelli che sono unti e che nel convito ineffabilmente si nutrono di lui morto e risorto[40]. Così li introduce nel [512*b*] regno e li guida alla corona attraverso le porte dei misteri. Queste porte sono assai più venerande e utili di quelle dell'Eden: le porte del paradiso non potrebbero aprirsi a nessuno che prima non sia passato per quelle dei misteri, queste invece si aprirono quando quelle erano chiuse[41]; le porte dell'Eden potevano anche far uscire chi era dentro, mentre le porte dei misteri fanno entrare soltanto e non fanno uscire nessuno. Le porte dell'Eden potevano essere chiuse e infatti lo furono; ma, quanto a queste, il velo[42] e la parete divisoria furono completamente distrutti e tolti di mezzo[43], così che non è più possibile riedificare le macerie, né riattare le porte e separare con mura i due mondi l'uno dall'altro: [512*c*] l'ammirabile evangelista Marco non dice semplicemente che i cieli si aprirono, dice che si squarciarono[44], insegnando così che non furono lasciati né porta, né stipiti, né velo alcuno.

Infatti, colui che riconciliò, riunì e pacificò il mondo celeste con quello

terrestre[45] e abbattè il muro di separazione[46], non può rinnegare se stesso[47], come dice il beato Paolo.

Le porte dell'Eden furono aperte per Adamo, ma Adamo non perseverò come doveva e allora giustamente furono chiuse. Invece le porte dei misteri sono state aperte dal Cristo stesso[48], *che non ha commesso alcun peccato*[49], anzi nemmeno può peccare; perché *la sua giustizia rimane in eterno*[50]. Perciò è assolutamente necessario che esse restino sempre aperte, che introducano alla vita e che non offrano a nessuno la via per uscire dalla vita.

Sono venuto perché abbiano la vita[51], dice il Salvatore; [512*d*] ora è questa la vita che il Signore è venuto a portare: la partecipazione alla sua morte e la comunione con la sua passione attraverso i misteri.

Non c'è altro modo di sfuggire alla morte: chi non è battezzato nell'acqua e nello Spirito non può entrare nella vita[52], chi non mangia la carne del Figlio dell'uomo e non beve il suo sangue, non può avere in sé la vita[53].

1. *Ps.* 117, 19. Ancora sulla base di questo testo (v. 505*a*), Cabasilas riprende a sviluppare il suo tema; dopo aver trattato dei misteri come *porte*, cioè come «aditi al cielo» (εἰς τὸν οὐρανὸν... εἰσόδους: *hic*), ora li considera in quanto porte *di giustizia*: passando per essi infatti *a*) la giustizia di Dio si è compiuta (508*a*-508*b*), *b*) la giustizia è scesa fra gli uomini (508*b*-512*d*).

2. L'identificazione di *amore e bontà* (φιλανθρωπία... ἀγαθότης = *supra* 505*b*) con *potenza e giustizia* (ἀρετή... δικαιοσύνη) è esegeticamente ineccepibile, e rivela una capacità di lettura eccezionalmente nitida dell'Antico Testamento e di Paolo.

3. *giudizio... giustizia*: κρίσει... δικαιοσύνη; cfr. *Ps.* 98, 4; v. 673*a*.

4. cfr. *Mt.* 12, 29.

5. *con giusta sentenza*: ψήφῳ δικαίᾳ. E una dottrina cara al Cabasilas; oltre che alludervi nel già citato 673*a* (v.) egli — sempre riferendosi a *Ps.* 98, 4 — sviluppa ampiamente questo pensiero in *Liturgia* 17, 408*ab*: «(l'economia) è giudizio e giustizia..., perché il Salvatore ha scacciato il peccato e messo a morte il demonio non sopraffacendolo con la sua forza (ὑπερβολῇ ἰσχύος) o vincendolo in potenza, ma con giudizio e giustizia..., come noi nei tribunali trionfiamo degli avversari con il suffragio dei giudici (τῇ ψήφῳ τῶν δικαστῶν)...; conoscendo queste cose, il beato DIONIGI dice: "l'infinito amore per gli uomini della divina bontà ha distrutto il potere che aveva su di noi la massa ribelle" dei demoni... "non con la sua forza strapotente, ma... con giudizio e giustizia"» (*Ecclesiastica hierarchia* III 3, 11, PG 3, 441*ab*; cfr. anche GREGORIO NISSENO, *Oratio catechetica* 22, PG 45, 60*d*). Il tema non è ignorato dai contemporanei del Cabasilas: vi allude ripetutamente, per esempio, GREGORIO PALAMAS, *Homilia* XVI, PG 151, 189*d*: «piacque a Dio di abbattere il demonio prima di tutto con la giustizia..., e solo in seguito con la potenza»; 205*a*: «il Maligno orgoglioso non sarebbe stato privato della sua iattanza se fosse stato vinto dalla potenza divina, e non fosse stato invece spodestato con sapienza e giustizia (σοφίᾳ καί δικαιοσύνη)». È evidente che, parlando in questi termini, non si intende affatto riconoscere al demonio un qualsiasi «diritto» alla giustizia (cfr. SALAVILLE, *Vues sotériologiques*..., 14 s.).

6. cfr. *Lo.* 1, 32; passo citato, nello stesso contesto, in *Liturgia* 17, 405*d*.

7. *Ps.* 88, 15; anche questo testo biblico è riportato nel corso del testo sopra riferito di *Liturgia* 17, 408*a*.

8. cfr. *Ps.* 13, 2=52, 3.

9. *Ps.* 13, 3 =52, 4; *Rom.* 3, 12.

10. *Ps.* 84, 12.

11. cfr. *Is.* 9, 1.

12. *Ps.* 84, 12; questo brano può costituire un esempio tipico della profonda integrazione dei testi biblici nel linguaggio del Cabasilas: non si tratta per nulla di un'accozzaglia di citazioni, di un centone di *auctoritates*, ma di un discorso tutto nuovo, vivo e spontaneo, in cui riemergono e riecheggiano formule bibliche intimamente assimilate.

13. Verità e giustizia appaiono, in questa prospettiva, realtà di ordine non razionale o morale, ma ontologico e personale; il Cristo stesso è la verità, è la giustizia: solo «in lui», dunque — cioè, come intende Cabasilas, partecipando alla sua vita — noi siamo strappati all'errore e diveniamo «giusti».

14. cfr. *I Pt.* 1, 18*s*.

15. *Io.* 1, 12. Conforme soprattutto alla tradizione dei Padri greci, Cabasilas a ragione distingue nettamente i due «momenti» della giustificazione: il negativo della liberazione dal peccato, e il positivo — che va enormemente al di là di questo — della comunione con Dio.

16. I misteri ci congiungono al Verbo mediante la carne da lui «assunta» nell'incarnazione; come la carne è la via della sua comunione con noi e dell'opera redentiva, e nella carne il Cristo ha compiuto l'economia morendo e risorgendo, così, unendoci alla sua carne attraverso i sacramenti, noi diveniamo partecipi della sua vita divina; cfr. CIRILLO ALESSANDRINO, *Epistola ad Nestorium*, 43: «siamo santificati divenendo partecipi della carne santa e del sangue prezioso del Cristo, Salvatore di tutti noi, e ricevendo questa carne... che è realmente vivificante e propria dello stesso Verbo». Ma Cabasilas qui intende sottolineare anche come i misteri ora approprino singolarmente a ciascuno di noi l'unione col Verbo che è avvenuta per tutta la natura umana nella incarnazione: «avendo unito a sé la nostra natura (τὴν φύσιν)... unisce ciascuno di noi (ἑκαστον)». Si veda al riguardo GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthaeum* LXXXII 6, PG 58, 744: «Se (il Cristo) è venuto alla nostra natura, è chiaro che è venuto a tutti; e se a tutti, anche a ciascuno...: si unisce (ἀναμίγνυσιν) infatti a ciascuno dei fedeli mediante i misteri»

17. *giusti... amici*: δίκαιοι... φίλοι; v. 508*c*; 509*bd;* cfr. *In Demetrium* I, 100: se Mosè era amico di Dio e giusto (φίλος... δίκαιος), il martire Demetrio lo è a maggior ragione.

18. Con gli stessi termini, cfr. *In dormitionem*, 404: «... quelli che erano ben preparati (παρασκευασμένους) alla santità, e pronti ad accogliere... la salvezza al suo apparire (ἀνασχοῦσαν)».

19. *giustizia... riscatto... luce... verità*; una serie di termini solo apparentemente astratti o impersonali: tutti in realtà indicano la persona stessa del Cristo. Per la contrapposizione di «figure» a «verità», v. *infra* 509*d* nota.

20. In altri termini: la giustizia dei santi dell'Antico Testamento non era data tanto dalle opere, quanto dalla fede nel Cristo che essi nutrivano nella speranza («pregavano... desideravano»); in questa fede, assai più che nella maggiore perfezione morale, consisteva la loro differenza rispetto ai malvagi; cfr. *10.* 8, 56; *Hb.* 11, 39*s*; *I Pt.* 1, 10-12.

21. *Sap.* 3, 1; v. *infra* 621*b* nota 4.

22. La fede stessa dunque non salva prima dell'incontro personale con Cristo: per questo Gesù risorto è sceso nell'Ade a liberare i giusti che avevano sperato nella sua venuta (cfr. *I Pt.* 3, 19).

23. *egli l'ha introdotta*; cfr. *In dormitionem*, 404: «la Vergine ha aperto agli altri la porta della santità...: perché primo e solo il frutto della Vergine ha introdotto la santità nel mondo». Cabasilas si pone agli antipodi di ogni naturalismo e di ogni umanesimo pelagiano. Gesù non è soltanto un esempio da imitare o un soccorso alla nostra imperfezione: egli è, personalmente, la vera e unica giustizia, tutta la giustizia; fuori di lui, quindi, o prima di partecipare realmente alla sua vita, non è possibile alcuna santità e alcuna salvezza.

24. *Io.* 3, 13.

25. Ritorna in termini espliciti la distinzione — cui si è accennato già a 508*c* — fra il momento negativo

della remissione dei peccati e quello positivo della «giustizia».

26. cfr. *Hb.* 10, 1.

27. v. 560*a*. Sono i termini con cui tradizionalmente si contrappongono l'antica e la nuova economia: l'Antico Testamento è figura (τύπος) di ciò che nel Nuovo si compie in verità (ἀλήθεια), immagine (εἰκών) delle realtà (πράγματα) donateci nel Cristo. Questo rapporto, mentre lega indissolubilmente fra loro i due Testamenti, ne stabilisce anche la differenza e mostra la necessità di trascendere l'Antico per giungere alla salvezza; se il Cristo è il compimento della Legge e dei Profeti, non ci si può arrestare a ciò che ha semplicemente il compito di preannunciarlo: gli stessi patriarchi perciò erano giusti solo perché pronti «ad allontanarsi dalle figure (τύπων) quando si fosse mostrata la verità (ἀληθείας: *supra* 508*d*)»; cfr. *Liturgia* 9, 385*d* «aveva prescritto agli antichi di compiere in figure (ἐπί τῶν τύπων) ciò che ora ha ordinato di fare in verità e in realtà (ἐπὶ τῆς ἀληθείας καὶ τῶν πραγμάτων)»; 17, 405*d* · «l'economia è chiamata verità, perché tutte le cose antiche (=l'Antico Testamento) erano orientate ad essa come ombre e figure (σκιαί... τύποι)»; *In dormitionem*, 504: *«affinché anch'essi siano santificati in verità*: gli antichi, infatti, non essendo ancora apparso il Salvatore, avevano ricevuto la santificazione come in figura e ombra». Allo stesso modo, ORIGENE, *In Ioannem* I 8, PG 14, 36*a*: «(Gesù) ha mostrato quali erano le cose vere della Legge mosaica, che gli antichi veneravano in immagine e in ombra, e quale era la verità dei fatti storici che accadevano loro a modo di tipi». CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* I 3, PG 33, 1068*b*: «dalle cose antiche (=Antico Testamento) alle nuove (=Nuovo Testamento), dalla figura alla verità». GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XL in sanctum baptisma* 6, PG 36, 344*d*: «la Legge scritta era luce in figura, che adombrava la verità». Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* III 3, 5, PG 3, 432s: «l'Antico Testamento ha raffigurato la verità in immagini».

28. cfr. *Eph.* 2, 16.

29. cfr. *Eph.* 2, 14.

30. cfr. *Mt.* 4, 16; *Lo.* 1, 79; 2, 14.

31. cfr. *Rom.* 6, 14: *Non siete sotto la Legge, ma sotto la grazia; Io.* 1, 17: *Per mezzo di Mosè fu data la Legge, per mezzo di Gesù Cristo si comptrono la grazia e la verità.*

32. cfr. Io. 15, 15: *Non vi chiamo più servi, ... ma amici; Gal.* 4, 7: *Non sei più servo, ma figlio.*

33. È dal nostro essere figli che deriva l'ardita fiducia (τὸ θαρρεῖν) di chiamare Dio col nome di Padre; cfr. *Gal.* 4, 6: *Poiché siete figli Dio ha mandato lo Spirito del suo figlio nei vostri cuori, che grida «Abba, Padre»*. Le introduzioni liturgiche alla recita del «Padre nostro» sottolineano abitualmente questo concetto; si veda ad esempio la *Liturgia di Giovanni Crisostomo*: «Concedici, Signore, di osare (τολμᾷν) di invocare te, Dio del cielo, ... con ardita franchezza (μετὰ παρρησίας), e di dire Padre nostro».

34. *Apo.* 1, 5; cfr. *Col.* 1, 18.

35. L'iconografia bizantina raffigura frequentemente il Cristo che trae dagli inferi, afferrandoli per la mano, Adamo ed Eva, simbolo di tutti i morti che hanno proceduto la sua venuta: egli solo, infatti, «primogenito dei morti» che risorgono, può introdurli nella gloria. Allo stesso modo, spiega ora il Cabasilas, il Cristo solo (μόνος) può «introdurre» gli uomini alla santità (ἁγιωσύνη) e alla giustizia (δικαιοσύνη). È questa assai più che un'immagine felice: poiché la nostra giustizia non è che partecipazione alla vita del Cristo, solo il Cristo risorto può generarla e crearla in noi.

36. *Hb.* 6, 20.

37. cfr. *Hb.* 7, 27.

38. v. 501*d* nota.

39. cfr. *I Cor.* 11, 26.

40. I tre misteri — battesimo, *miron* ed eucaristia — sono ancora ricordati insieme, nella loro inscindibile unità: v. 504*a*; 505*b*; 516*cd;* 517*c;* 520*c*.

41. Lo stesso termine greco παράδεισος (= giardino) significa, nel linguaggio teologico, sia Eden (il

«paradiso terrestre») che paradiso: il «giardino in Eden» (*Gen.* 2, 8), in cui vivevano i progenitori nell'innocenza e nella comunione con Dio, è visto infatti come immagine della vita eterna nella beatitudine, e l'ingresso alla patria celeste è considerato come «ritorno» all'Eden, le cui porte erano state chiuse dopo il peccato.

42. cfr. *Mt.* 27, 51 *par*. *Hb.* 6, 19; 10, 20.

43. cfr. *Eph.* 2, 14.

44. cfr. *Mc.* 1, 10; per l'aprirsi del cielo al battesimo di Gesù, v. 505*a*.

45. cfr. *Col.* 1, 20.

46. cfr. *Eph.* 2, 14.

47. cfr. *II Tm.* 2, 13.

48. È il classico parallelo fra Adamo e il Cristo (cfr. *Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 45; v. 544*d*) qui ripreso nel senso della contrapposizione. Per questo tema in particolare, cfr. GREGORIO PALAMAS, *Homilia* LX 5, OIKONOMOS 251: «(al battesimo di Gesù) si aprirono i cieli che prima erano stati chiusi a motivo del peccato; ... perché sta scritto che ad Adamo fu chiuso il cielo». Ma Cabasilas sottolinea più fortemente come il battesimo del Cristo sia l'inaugurazione dell'economia sacramentale, e come in esso, quindi, siano state aperte «le porte dei misteri».

49. *I Pt.* 2, 22.

50. *Ps.* 110, 3.

51. *Io.* 10, 10.

52. cfr. *Io.* 3, 5.

53. cfr. *Io.* 6, 53.

V.

L'OPERA DI SALVEZZA E IL MODO DI PARTECIPARVI

Consideriamo la cosa più a fondo. La vita in Dio è impossibile se non si è morti al peccato: ma [513*a*] Dio solo può uccidere il peccato[1]. Certo, l'uomo era tenuto a ciò: dopo aver subito volontariamente la sconfitta, sarebbe stato giusto ripararla con un nuovo combattimento; ma non era neanche lontanamente possibile per noi, già divenuti schiavi del peccato[2]: come avremmo potuto essere più forti di colui al quale servivamo? Ed anche se fossimo stati più forti, *il servo non è da più del suo signore*[3].

La situazione, dunque, era questa: secondo giustizia, l'uomo avrebbe dovuto assumersi il debito e riportare la vittoria, ma era servo di quelli che avrebbe dovuto sconfiggere in guerra; Dio, per contro, che poteva vincere, non era debitore di nulla a nessuno.

Perciò né l'uno né l'altro attaccava battaglia, ed il peccato viveva[4], ed era impossibile che sorgesse per noi la vita vera, dal momento che uno doveva riportare vittoria, ma solo l'altro lo poteva. Ecco perché fu necessario che l'uno e l'altro si unissero, e che in uno solo si trovassero insieme le due [513*b*] nature: di colui che doveva combattere e di colui che poteva vincere[5].

E così accade. Dio fa sua la lotta in nome degli uomini: uomo, vince come uomo il peccato, puro tuttavia da ogni peccato, perché Dio. Così la natura umana è liberata dalla vergogna e, caduto il peccato, è cinta della corona di vittoria. Con ciò tuttavia non hanno ancora vinto né hanno combattuto i singoli uomini, né tanto meno sono stati sciolti dalle loro catene: ma il Salvatore ha fatto anche questo con i doni che poi ha elargito, dando ad ogni uomo il potere di uccidere il peccato e di divenire compartecipe del suo valore[6]. Poiché dovevamo essere incoronati e trionfare, dopo quella vittoria, egli venne a sperimentare le piaghe e la croce, [513*c*] la morte e ogni genere di tormenti; come dice Paolo: *In luogo della gioia che gli era proposta sopportò la croce senza curarsi dell'ignominia*[7].

Che avviene? Certo egli non aveva commesso alcuna iniquità[8] degna di tale pena, non aveva peccato affatto, e non c'era in lui nulla di cui potesse accusarlo il calunniatore più spudorato[9]; eppure le piaghe, il dolore, la morte furono pensate

fin dal principio proprio contro il peccato[10]. Perché dunque le accettò il Signore amico degli uomini? Non è pensabile che la bontà goda di cose orribili e della morte.

Dio lasciò entrare nel mondo il dolore e la morte, subito dopo il peccato, più che come castigo per il peccatore, per porgere un rimedio al malato[11].

Ora certo non doveva essere applicato alle azioni del Cristo [513*d*] il castigo, né il Salvatore aveva alcuna traccia di malattia da distruggere con la medicina che prese: perciò l'efficacia di quel calice[12] passa in noi e uccide il peccato che è in noi[13]. Il tormento dell'innocente costituisce la pena dovuta agli uomini gravati da molti debiti. Grande e singolare castigo, ben più grande dei mali degli uomini ai quali doveva essere rimedio! Perciò non solo disciolse dall'imputazione della colpa, ma portò tale sovrabbondanza di beni da far salire in cielo e rendere compartecipi di quel regno i terrestri, inimicissimi, incatenati, schiavi e senza onore[14].

[516*a*] Quella morte, infatti, era preziosa[15] quanto gli uomini non possono nemmeno comprendere, anche se il Salvatore si lasciò vendere per poco da quegli omicidi[16], perché anche questo in lui fosse colmo di povertà e di ignominia[17]. Accettando di essere venduto, volle sopportare in tutto la sorte degli schiavi[18], per guadagnarsi gli oltraggi, poiché riteneva un guadagno l'ignominia sofferta per noi. L'esiguità del prezzo indica poi che per dono gratuito il Salvatore è venuto a morire per il mondo.

Volontariamente morì[19], lui che non aveva fatto alcun male a nessuno, né riguardo alla vita, né riguardo ai rapporti sociali, ma anzi aveva prevenuto i suoi uccisori con benefici che superano ogni desiderio e speranza.

[516*b*] Ma perché parlare di questo? Dio è morto. È sangue di Dio quello che è stato versato sulla croce[20]. Che cosa potrebbe essere più prezioso di questa morte[21]? Che cosa più tremendo?

Quanto fu grave dunque il peccato della natura degli uomini, se dovette essere espiato da così grave pena! Quanto è stata profonda la ferita che ha richiesto il rimedio di un farmaco così potente!

Certo era necessario distruggere il peccato con un castigo, e solo pagando la pena dovuta potevamo essere sciolti dai delitti commessi contro Dio. Infatti, una volta scontata la pena, nessuno può essere di nuovo chiamato in giudizio per la stessa accusa; ma tra gli uomini non c'era nessuno puro da colpa, che potesse patire per gli altri; nessuno anzi bastava a pagare il debito per sé solo, e nemmeno lo poteva l'intero genere umano, quand'anche fosse morto milioni di volte[22].

Quale pena sarebbe stata adeguata al servo [516*c*] deforme, che aveva

infranto l'immagine regale[23] e si era spinto a tal punto di insolenza?

Perciò l'innocente Signore, soffrendo molti patimenti, muore e sopporta il supplizio: uomo, si assume la causa degli uomini, scioglie dalle accuse il genere umano e dà la libertà agli schiavi, quella libertà di cui egli non mancava, essendo Dio e Signore.

Così dunque la vera vita, attraverso la morte del Salvatore, passa in noi; e il modo per attrarre questa vita nelle anime nostre è l'iniziazione ai misteri[24]: ricevere il lavacro battesimale, essere unti col *miron*, godere della sacra mensa. Nell'iniziato ai misteri viene il Cristo[25], inabita in lui, a lui si congiunge e aderisce[26], [516*d*] soffoca il peccato che è in noi[27], ci infonde la sua vita e il suo valore e ci fa partecipi della sua vittoria.

O bontà di Cristo, che nel battesimo ci incorona e nel convito ci proclama vincitori!

Ma come mai, in che modo, la vittoria e la corona procedono dal lavacro, dal *miron* e dalla mensa? Non sono esse frutto di fatiche e di sudori? Il fatto è che, se pure non combattiamo e non fatichiamo celebrando i misteri, tuttavia inneggiamo alla lotta, ammiriamo la vittoria, adoriamo il trofeo del Cristo e per lui valoroso mostriamo veemente e ineffabile amore[28]. Facciamo nostre quelle ferite[29], quelle piaghe, quella morte e le attiriamo a noi per mezzo dei divini misteri[30]. Così gustiamo[31] la stessa carne [517*a*] di colui che è morto e risorto, ed è giusto perciò che godiamo dei beni che provengono dalla sua lotta e dalla sua morte.

Se un tale andasse a liberare un tiranno caduto e condannato, lo incoronasse, ne esaltasse la tirannide, e considerasse la caduta di lui come la propria morte, gridasse contro le leggi e si mettesse in opposizione con la giustizia, e tutto questo senza vergogna e senza celare la propria malvagità, ma parlando in pubblico con franchezza e ostentazione, come lo giudicheremmo? Certo lo condanneremmo alla stessa stregua del tiranno: è chiaro.

Ma ecco il caso opposto: un tale ammira un valoroso[32], si rallegra con lui per la sua vittoria, gli intreccia corone, provoca applausi e scuote tutta l'assemblea, si inchina con gioia al trionfatore, [517*b*] gli bacia il capo e gli stringe la destra; insomma: tanto delira per lui e per la sua vittoria come se fosse lui stesso a cingere la corona. Costui, io credo, avrebbe parte ai premi del vincitore — almeno presso giudici equi — come l'altro subirebbe la stessa condanna del tiranno. Se infatti si deve chiedere conto ai cattivi delle loro azioni e volontà, è pure giusto non privare i buoni di quanto loro spetta[33].

Supponiamo inoltre che il vincitore non abbia bisogno del premio che gli spetterebbe per la vittoria, ma ambisca soprattutto a veder risplendere

gloriosamente nell'assemblea il suo fautore [517*c*] e consideri come premio del suo combattimento l'incoronazione dell'amico[34]; in tal caso non sarebbe forse del tutto giusto e naturale che l'amico ottenesse la corona senza sudori e senza pericoli?

1. Con un richiamo di passaggio alla ormai consueta distinzione fra la fase negativa dell'abolizione della morte e quella positiva del dono della vita (v. 508*c*; 509*c*), si apre una nuova sezione del discorso, in cui peccato e demonio sono rappresentati come nemico da uccidere e tiranno da spodestare; conseguentemente, la storia della salvezza viene raffigurata come una guerra (πόλεμος), una battaglia (ἀγών) combattuta dal Cristo per noi e al posto nostro in modo tale che la sua vittoria (νίκη), frutto del suo valore (ἀριστεία), divenisse il nostro trofeo (τρόπαιον) e la corona (στέφανος) del nostro trionfo (θρίαμβος).

2. cfr. *Io.* 8, 34: *Chiunque fa il peccato è schiavo del peccato*. Il peccato non è dunque soltanto un'azione erronea o ingiusta: esso provoca uno scadimento ontologico, asservendoci a una potenza più forte di noi, dalla quale non possiamo affrancarci da soli. Al seguito di tutta la tradizione patristica greca, Cabasilas distingue fra la condizione precedente al peccato, in cui si era liberi di resistere e di vincere («volontariamente — ἑκόντες — abbiamo subito la sconfitta»: *hic*), e quella che ne deriva, che è di vera e propria schiavitù. Si veda in particolare BASILIO, *De malo*, PG 31, 344-348: la situazione di libertà è propria dello stato di innocenza; una volta però che si commetta il peccato, ci si sottomette al suo giogo, e si è trascinati a fare ciò che non si vorrebbe (cfr. *Rom.* 7, 11-25). Analogamente, *Moralia* XXIII, PG 31,741*c*; *De baptismo* I 1, PG 31, 1517*ac*; *In psalmum* 48, PG 29, 437*b*: la natura umana, resa schiava dal peccato d'origine, ora non è più in grado, con le proprie forze, di compiere il bene, ma ha bisogno che altri venga a restituirle la libertà; *Regula brevius* 16, PG 31, 1093*ab*; 293, 1288*c*; cfr. GREGORIO NISSENO, *De oratione dominica* 5, PG 44, 1181*b*: l'uomo ha scelto «l'amara schiavitù del peccato al posto del suo libero arbitrio».

3. *Mt.* 10, 24; questo versetto, che si riferisce originariamente al nostro rapporto con il Cristo (=se il Cristo è stato perseguitato, lo saranno anche i suoi servi), viene isolato dal suo contesto e proposto come massima di carattere generale: un ulteriore esempio della libertà con cui Cabasilas si serve della Scrittura.

4. cfr. *Rom.* 7, 9.

5. Questo procedimento dialettico richiama tanto da vicino il modo di argomentare e la struttura stessa del *Cur Deus homo* di ANSELMO, che pare difficile non vedere fra i due scritti un rapporto di dipendenza letteraria; si veda ad esempio I 22, PL 158, 395*b*: «la vittoria dovrebbe essere tale che — mentre quando era forte e aveva potere di immortalità, l'uomo facilmente dette il suo consenso al demonio per peccare — ... ora, divenuto debole e mortale, ... fosse capace di vincerlo così da non peccare in alcun modo; ma questo non può farlo, poiché in seguito alla ferita del primo peccato è concepito e nasce nel peccato». Perciò «è necessario che colui che compie tale soddisfazione sia nel contempo Dio perfetto e perfetto uomo: non avrebbe infatti la capacità di compierla se non fosse vero Dio, e non ne avrebbe il dovere se non fosse vero uomo» (II 7, 405*a*). La dipendenza di Cabasilas da Anselmo è stata di fatto affermata da non pochi autori: secondo il GASS, *Die Mystik...*, I, 78 è «evidente» il rapporto fra questo testo e i dati più «caratteristici» della teoria della redenzione in Anselmo; il RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption...*, 300, pur sottolineando alcune differenze, asserisce che tra Cabasilas e Anselmo vi è una «innegabile parentela»; ancora nel 1953 LOT-BORODINE, *La doctrine de l'amour...*, 379 in nota ribadisce «l'accettazione esplicita da parte del Cabasilas della dottrina detta della "soddisfazione vicaria" di S. Anselmo, che in genere non è stata accolta dalla Chiesa d'Oriente» (lo stesso in *Un maître...*, 136: «troviamo qui, nelle sue grandi linee, la teoria detta della soddisfazione vicaria, teoria nuova del *Cur Deus homo*»). Ma da oltre dieci anni questa tesi era stata definitivamente confutata dal SALAVILLE, *Vues sotériologiques...*, 52-54 soprattutto per motivi di ordine storico (la

traduzione greca del *Cur Deus homo* era stata compiuta dal Calecas dopo la morte di Cabasilas, e la versione del *Contra Gentiles* di S. Tommaso — che a rigore avrebbe potuto essere conosciuta dal nostro autore — non trova nessuna eco nel linguaggio cabasiliano per quanto riguarda la dottrina della soddisfazione, poiché vi manca fra l'altro lo stesso termine fondamentale di ἱκανοποίησις). Ma ciò che più importa notare è che, pur non essendo del tutto assente dalla *Vita in Christo* il tema della riparazione (v. 585-588*c*) — che d'altronde Cabasilas poteva bene assumere da fonti patristiche (v. nota 22) — è essenzialmente diversa, rispetto al *Cur Deus homo*, l'impostazione globale del problema. Manca infatti completamente la chiave di volta del sistema di Anselmo, che è il principio per il quale «*Deus nihil relinquit inordinatum in regno suo*» (I 12, 377*c*-20, 392*a*), e ripara quindi il peccato e le sue conseguenze perché non può permettere che siano minimamente violate le leggi da lui poste a regolare l'*universitatis ordo* (cfr. R. ROQUES, Introduzione all'edizione del *Cur Deus homo* nelle *Sources Chrétiennes*, 126*s*).

6. Riemerge il problema al quale già si è accennato in 508*c*: come possono i singoli uomini partecipare alla vita del Cristo ed entrare personalmente in possesso del dono da lui elargito a tutta l'umanità? Come può ciascuno — ogni singolo, nella propria particolare situazione e nel proprio tempo — prendere parte all'opera di salvezza compiutasi una volta per sempre per il genere umano? In altri termini: come può la salvezza oggettiva diventare la mia salvezza? E la risposta a questo che potremmo dire il «problema dell'appropriazione» è ancora la stessa precedentemente formulata: come attraverso i misteri ci uniamo singolarmente alla carne divina e divinizzante del Cristo partecipando all'incarnazione (508*c*), così attraverso i misteri vinciamo della vittoria del Cristo e uccidiamo in noi stessi il peccato partecipando alla redenzione.

7. *Hb.* 12, 2.

8. cfr. *I Pt.* 2, 22.

9. cfr. *Io.* 8, 46.

10. cfr. *Gen.* 3, 14-19.

11. *rimedio al malato*: φάρμακον νενοσηκότι; su questo tema, v. 693*b*; cfr. BASILIO, *De malo*, PG 31, 333: Dio dispone il dolore per la salvezza, come il medico per farci del bene infligge pene e sofferenze al nostro corpo. MASSIMO CONFESSORE, *Centuriae de caritate* III 82, PG 90, 1041 *c*: «i dolori e le afflizioni sono come farmaci di un medico (ἰατρικοὶ φάρμακοι)».

12. *calice*: ποτηρίου; cfr. *Mt.* 20, 22; 26, 39; *Io* 18, 11.

13. La passione di Cristo, rappresentata precedentemente come battaglia, è vista ora come farmaco: Gesù, che ha combattuto al nostro posto e per noi lotta contro il peccato, al nostro posto e per noi ha bevuto la medicina amara del dolore. In questo modo, come godiamo il frutto della sua vittoria, così «passa in nei (εἰς ἡμᾶς... διαβαίνει: *hic*)» la virtù del farmaco da lui bevuto, e «il peccato che è in noi» viene ucciso.

14. Il discorso continua a procedere secondo Io schema dei due momenti della giustificazione (v. 508*c*; 509*c*; 512*d*): il negativo dell'abolizione della colpa, e il positivo della glorificazione. Ma vi è certamente, in questo passo, un'eco di *Rom.* 5, 20*s*: *Dove si moltiplicò l'offesa, sovrabbondò la grazia, affinché come il peccato regnò nella morte, così regni la grazia mediante la giustizia per la vita eterna.*

15. cfr. *I Pt.* 1, 19.

16. cfr. *Mt.* 26, 15 *par.*

17. *povertà... ignominia*; v. 661*c*.

18. cfr. *Phil.* 2, 7.

19. *volontariamente morì*: ἑκὼν ἀπέθανε. Il tema della volontarietà della morte del Cristo, oltre che nella Scrittura (cfr. in particolare *Io.* 10, 18), è insistentemente richiamato nella liturgia bizantina; fra i testi più antichi, si veda BASILIO, *Anaphora*, 327: «morte volontaria (ἑκούσιον... θάνατον)».

20. Cabasilas fa un uso coraggioso di quella che tecnicamente si chiama *communicatio idiomatum*: l'attribuzione cioè alla persona del Cristo — che è la stessa persona divina del Verbo — degli attributi della sua natura umana e di ciò che si è compiuto mediante essa; cfr. CIRILLO ALESSANDRINO, *Epistola ad*

Nestorium, 44: «tutti i termini che ricorrono nell'evangelo devono riferirsi ad un solo soggetto (ἑνὶ... προσώπῳ), cioè all'unica persona incarnata del Verbo». Per questo la madre di Gesù può essere detta «madre di Dio» (θεοτόκος: *ib.* 46; *Anatematismo* 1, *ib.* 47*s*), e si può affermare che «il Verbo di Dio ha patito nella carne, è stato crocifisso nella carne, e ha gustato la morte nella carne» (*Anatematismo* 12, *ib.* 50); o, più semplicemente ancora, si può parlare di «Dio che ha sofferto» (πάσχων θεός: MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1045*a*) ed «è morto (ἀπέθανεν)», del «sangue di Dio» (αἷμα θεοῦ: *hic*), e dei «sudori e fatiche di Dio» (520*c*).

21. cfr. *I Pt.* 1, 19; v. *supra* 516*a*.

22. cfr. BASILIO, *In psalmum* 48, PG 29, 440*ab*: «ogni prigioniero ha bisogno di un riscatto per ricuperare la libertà; ora, né il fratello può redimere il proprio fratello, né alcuno può redimere se stesso: ... perché nessun uomo ha il potere di soddisfare per il peccato presso Dio, essendo anch'egli colpevole di peccato. (...) Non cercare dunque il fratello per il tuo riscatto, ma colui che trascende la tua natura: non cercare un puro uomo, ma l'uomo-Dio Gesù Cristo, che solo può dare soddisfazione a Dio per tutti noi».

23. *infranta l'immagine regale*; la colpa ha guastato l'immagine regale del Cristo archetipo (v. 524*d*) impressa nell'uomo dal Creatore. Tema e formulario tradizionali; anche l'espressione fortissima «immagine infranta» (συντριβείς), benché non molto frequente, trova qualche riscontro: BASILIO, *De baptismo* I 2, PG 31, 1537*a*; Ufficio bizantino, *Orthros della domenica, tono* 2, *ode* 3. TEOFANE DI NICEA, *Epistola* 3, PG 150, 329*a*.

24. Mediante i misteri, dunque, non «passa in noi (εἰς ἡμᾶς διαβαίνει» soltanto il beneficio di una vittoria o di un farmaco (v. 513*d*), ma «la vera vita ἡ ἀληθινὴ ζωή)»: ora, questa espressione cara al Cabasilas (v. 513*a*; 549*c*; 557*c*; etc.) non significa tanto la vita dell'anima in contrapposizione a quella del corpo, quanto la vita stessa del Cristo, che inabita le anime ed i corpi (cfr. *Oratio*, 44: «i corpi (dei santi) sono stati privati delle proprie anime, ma hanno in se stessi te (Cristo), che sei la vera vita: σὲ... τὴν ἀληθινὴν ζωήν»). Qui, questa interpretazione risulta l'unica possibile (v. «infonde la propria vita: τὴν ζωὴν... τὴν ὕ»); si veda anche 548*a*: «coloro che sono stati generati in virtù del battesimo vivono la vita di Cristo».

25. *viene il Cristo*: ὁ Χριστὸς ἐπιδημεῖ; la «vita vera», dunque, vita del Cristo, è il Cristo stesso che si fa personalmente presente; v. 564*a*: «(il Cristo) che viene nei battezzati: τοῖς βαπτιζομένοις ἐπιδημῶν».

26. in 501*b* ci si chiedeva che cosa occorre fare perché Cristo «si congiunga e aderisca» a noi; esattamente con gli stessi termini, ora viene formulata la risposta: il Cristo «si congiunge e aderisce (συνάπτεται... προσφύεται)» a coloro che ricevono l'iniziazione ai misteri. Un esempio tipico dello stile del Cabasilas che procede a spirale, con continui ritorni, assonanze e richiami Interni.

27. *soffoca*: ἀποπνίγει; v. 532*a* e 604*d*: «uccide (ἀποκτείνει)».

28. Con il suo stile abituale (v. nota 26), Cabasilas riprende ora tutti i termini coi quali, all'inizio del capitolo, descriveva, la guerra sostenuta dal Cristo per noi: valore, corona, battaglia, vittoria, trofeo.

29. Come con l'incarnazione redentrice «Dio fa sua (οἰκειοῦται) la lotta in nome degli uomini» (v. 513*b*), così mediante i sacramenti noi «facciamo nostra» (οἰκειούμεθα: *hic*) la morte di Cristo. In questo scambio di «appropriazioni» consiste tutto il mistero della salvezza.

30. *attiriamo*: ἕλκομεν; v. 516*c*: «il modo per attrarre (ὅπως... ἕλκομεν) questa vita nelle anime nostre».

31. *gustiamo*; con il *Parisinus* 1213 e con il PONTANUS leggiamo γευόμεθα invece che γενόμεθα della *Patrologia Graeca*, pur riconoscendo che questa lezione non ci convince del tutto: una indagine più ampia sulla tradizione manoscritta porterebbe probabilmente a una conclusione diversa.

32. *valoroso*: ἀριστέα; sul Cristo paragonato a un eroe valoroso (v. ἀριστεία: 513*b*; 516*d*), cfr. *Liturgia* 9, 385*c*; *In nativitatem*, 481.

33. L'interpretazione dell'immagine è di evidenza solare: non siamo noi i veri protagonisti della storia della salvezza. La lotta si svolge fra Satana e Cristo, fra il «tiranno» e il «valoroso»; a noi spetta semplicemente di optare per l'uno o per l'altro: «esaltare la tirannide» di Satana, o «inchinarci con gioia al Cristo vincitore». È questa scelta a farci partecipi della «condanna» del vinto, o del premio del vincitore; più che le nostre opere, sono quindi «l'intenzione e la volontà» a decidere della nostra salvezza. E per questo

motivo, appunto, tutto ciò che Dio compie a nostro favore — dalla creazione all'incarnazione redentrice — non tende che a conquistarci nell'intenzione e nella volontà (v. 688*b*).

34. si noti lo scambio: il fautore «intreccia corone» (517*a*) all'eroe, e l'eroe vuole che ne «sia coronato» (*hic*) il suo fautore: se proclamiamo il Cristo vincitore e ci rallegriamo del suo trionfo, egli proclama noi vincitori (516*d*), e gode della nostra glorificazione.

VI.

RIEPILOGO

Ecco quanto possono fare per noi il lavacro battesimale, il convito e le caste delizie del *miron*.

Iniziati ai misteri disprezziamo il tiranno, gli sputiamo in faccia e gli voltiamo le spalle; lodiamo invece l'eroe fortissimo, lo ammiriamo, lo adoriamo, lo amiamo con tutta l'anima[1]; sicché, per l'eccesso dell'amore, ci nutriamo di lui come pane, ce ne ungiamo come profumo, siamo avvolti da lui come acqua[2]. È chiaro che per noi egli ha ingaggiato battaglia, e perché noi potessimo vincere ha sopportato di morire: dunque non è inconseguente né assurdo che questi misteri ci portino alla corona.

Da parte nostra, dimostriamo tutto [517*d*] l'ardore possibile e, udendo che quest'acqua ha l'efficacia della morte e del sepolcro del Cristo, lo crediamo pienamente, e con gioia andiamo ad immergerci[3].

Egli poi — dono non piccolo, non piccola degnazione — accoglie coloro che aderiscono a lui con i frutti della sua morte e della sua sepoltura, non offrendo soltanto una corona e la partecipazione alla sua gloria, ma lo stesso vincitore, se stesso incoronato[4].

Risalendo dall'acqua battesimale, portiamo il Salvatore nelle anime nostre: nella testa, negli occhi, nelle viscere, in tutte le membra[5] puro da peccato, libero da ogni corruzione, quale risorse e apparve ai discepoli e ascese al cielo, quale verrà di nuovo a chiedere conto di questo tesoro[6].

[520*a*] Così, una volta generati e come coniati nell'immagine e nella forma del Cristo, perché non possiamo introdurre alcun'altra forma estranea, egli occupa le vie per le quali entra la vita[7]: poiché la vita del corpo si sostiene con l'aria e col cibo, egli si insinua nelle anime nostre per le stesse vie dell'aria e del cibo, e fa sue entrambe le porte, l'una come unguento e profumo[8], l'altra come cibo appropriato[9]. Infatti lo respiriamo ed egli diventa il nostro cibo; così, mescolandosi e fondendosi a noi in tutto[10], fa di noi il suo corpo e diviene per noi quello che il capo è per le membra. Ecco perché abbiamo in comune tutti i suoi beni: egli è il capo, ed è necessario che passi nel corpo tutto ciò che è del capo[11].

A questo proposito, qualcuno potrebbe stupirsi e dire: come mai non partecipiamo alle sue piaghe [520*b*] e alla sua morte, ma ha combattuto da solo e poi, quando doveva essere incoronato, allora ci ha messi a parte del suo trionfo? Anche questo deve ascriversi all'ineffabile amore di Dio per gli uomini, ineffabile ma non irragionevole né inconseguente[12]. Infatti fummo congiunti al Cristo dopo la croce. Prima della sua morte non avevamo nulla in comune con lui: lui il Figlio, il diletto, noi i maledetti, schiavi e nemici nell'animo. Ma poiché morì, fu pagato il prezzo del nostro riscatto e distrutto il carcere del diavolo, allora ricevemmo la libertà e l'adozione a figli e fummo costituiti membra di quel capo beato. Da quel momento ciò che è del capo diviene anche nostro[13].

Ora dunque usciamo dall'acqua battesimale senza peccato, [520c] in virtù del *miron* partecipiamo alle sue grazie e in virtù della mensa viviamo la sua stessa vita; ma nel secolo futuro saremo dèi intorno a Dio[14], coeredi con lui dei medesimi beni, con lui regneremo nello stesso regno; a meno che noi stessi, volontariamente, non ci accechiamo e non strappiamo in questa vita la veste regale[15].

Infatti il nostro unico contributo alla vita consiste nell'aver cura dei doni, custodire le grazie e non gettare via la corona[16] che Dio ha intrecciata per noi a prezzo di molte fatiche e sudori[17].

Questa è la vita in Cristo: i divini misteri la formano[18], ma anche l'umana cura vi ha qualche parte[19]. Perciò chi vuole parlarne, dopo aver esaminato distintamente ciascuno dei misteri, [520*d*] dovrà considerare l'operare dell'uomo secondo virtù[20]

1. Allusione a vari momenti del rito battesimale: v. 528*d*.

2. Come l'unione col Cristo è il dono unico di tutti i misteri (v. 521*a*), così la materia e il rito di ogni mistero — l'acqua, l'unzione, il cibo — significano sempre, benché in modi diversi, il contatto con la carne vivificante del Salvatore.

3. È l'applicazione alla realtà della vita cristiana dell'immagine sviluppata nel capitolo precedente (517*ab*): lo stesso slancio che il fautore di un eroe vittorioso mette nell'esaltarlo, va posto dal credente nel ricevere i misteri, che significano e operano la sua partecipazione alla vittoria del Cristo. Per questa insistenza sull'«ardore di desiderio (προθυμία)», v. 576*c; Liturgia* 42, 457*cd*: «che cosa esige il Cristo da noi? purezza d'anima, amore di Dio, fede, desiderio vivo (ἐπιθυμία) del sacramento, ardore di desiderio (προθυμία) per la comunione, tensione fervida, slancio assetato: ecco ciò che attira (ἐφέλκεται: v. 516*d* nota) questa santificazione»; *ib.* 460*b*: «tensione e ardore di desiderio (ὁρμὴ... προθυμία)».

4. Ritorna quella *reductio ad Christum* che costituisce la caratteristica più rilevante della teologia del Cabasilas. Non riceviamo dunque soltanto la corona che ci ha guadagnato il Cristo, ma il Cristo stesso incoronato (ἐστεφανωμένον); in altri termini: la salvezza, l'unico bene cui tende tutto il nostro essere e che già ci viene partecipato nei misteri non è altro che la persona di Gesù; v. 500*d*: «è lui la corona (στέφανος)»;

608*b*: «quando si tratta di coronare i vincitori, la corona è lui stesso (στέφανος... ὁ αὐτός)»; 609*b*: «solo il Cristo è la loro corona»; 677*d*: «è lui stesso il premio e la corona (γέρας... στέφανος)». Nello stesso senso, cfr. *Liturgia* 13, 397*d*: «i figli sono eredi non soltanto del regno, ma di colui stesso che è cinto della corona regale (τοῦ προκειμένου τὴν βασιλείαν)».

5. Tutto il nostro essere è, potremmo dire, «cristificato»: la carne non meno dello spirito viene rivestita del Cristo.

6. Nei misteri, dunque, ci uniamo al Cristo risorto e asceso al cielo, al Cristo glorioso quale si manifesterà un giorno con potenza; morto una volta sola, il Cristo trionfa ora nel suo regno: ed è a lui vivente nella gloria, che i misteri ci rendono presenti.

7. v. 501*a*: «occupa la via (κατέχει τὴν ὁδόν)».

8. *unguento... profumo*: μύρον... εὐωδία; cfr. 496*ac*: si tratta del profumo «dello Spirito», effuso mediante il *miron* «divino»; 524*a*: dopo essere stati lavati dal battesimo, siamo resi «profumati (εὐώδεις)» dal *miron*.

9. *cibo appropriato*: τροφὴ προσήκων; come il *miron* infonde nel nuovo essere generato nel battesimo l'energia conveniente (προσήκουσαν: 504*a*), così l'eucaristia è il nutrimento ad esso appropriato.

10. *mescolandosi... fondendosi*: ἀνακεράσας... ἀναμίξας; v. 496*c*. Ancora con riferimento all'ineffabile unione col Cristo operata dall'eucaristia, si trova un'analoga combinazione di termini in 585*a*: «mescolarsi... fondersi (συμμίξαι ...κερασθῆναι)».

11. Cabasilas spiega ora in modo più profondo come «passi in noi» (διαβαίνειν) la virtù della vittoria di Cristo e del calice da lui bevuto (v. 513*d*; 516*c*): poiché i misteri ci uniscono al Cristo sino a farci divenire un solo essere con lui, noi viviamo della sua stessa vita, come le membra di un corpo attingono vita ed energia dal capo.

12. È la giustificazione dell'uso della dialettica e del ragionamento in una teologia apofatica quale è quella del Cabasilas; se il mistero di Dio e della sua economia rimane sempre al di là di qualsiasi spiegazione possibile e al di sopra di ogni discorso umano (ἄρρητον), esso non è tuttavia in se stesso privo di ragioni (λόγου) e di consequenzialità (ἀκολουθίας): per questo lo si può indagare alla luce della fede, per tentare di coglierne, quanto a noi è dato, alcune delle intime connessioni.

13. Il Cristo ha «dovuto» combattere e vivere solo, senza la nostra collaborazione, perché il suo stesso combattimento e la sua vittoria hanno fondato la nostra comunione con lui e ci hanno infuso pertanto la prima possibilità del bene: prima che egli morisse, noi neppure esistevamo nell'ordine della grazia. Per questo, mentre partecipiamo realmente alla sua gloria, solo nel segno sacramentale prendiamo parte alla sua morte redentrice.

14. *dèi intorno a Dio*: θεοὶ περὶ θεόν; v. 624*b* nota; 649*c*: al ritorno del Signore appariremo come «popolo di dèi intorno a Dio»; *Ufficio bizantino della Trasfigurazione, Irmós dell'Orthros*: nella seconda venuta il Cristo si mostrerà «Dio in mezzo a dèi».

15. *veste regale*; è la vita divina che ci è stata data nel battesimo; v. 529*b*: «abito regale».

16. *corona*; il tema della «corona» ricorre con grande frequenza in tutta l'opera. Nel solo primo libro: 500*d;* 509*c;* 512*a;* 513*b;* 516*d*; 517*cd* 520*b*.

17. Sul nostro ruolo in ordine alla salvezza, v. *Introduzione*, 42-46. Anche in altre opere Cabasilas si esprime al riguardo con gli stessi termini che continuamente ritornano nella *Vita;* si veda per esempio *Oratio*, 44 (conservare. custodire. rimanere); *Liturgia* 1, 369*a* (ricevere. custodire); *ib*. 369*b* (ricevere. conservare. continuare a tenere); 369*c* (accogliere. conservare); 26, 424*d* (non perdere. continuare ad avere); 41, 456*d* («continuare ad avere la santificazione ricevuta, non tradire la grazia, non perdere il dono»).

18. *la formano*: συνίστησι; viene così ripresa, al termine del libro, l'espressione del titolo: «è formata (συνίσταται) per mezzo dei divini misteri»; v. anche 521*a*: «si forma (συνεστάναι) nei divini misteri».

19.*umana cura*: ἀνθρωπείαν σπουδήν; v. 501*b*: «quello che procede dal nostro sforzo (σπουδῆς)».

20. Questo passo spiega la connessione fra i primi cinque libri e il sesto; v. *Introduzione*, 13.

Libro II

QUALE APPORTO CONFERISCE ALLA VITA IN CRISTO IL DIVINO BATTESIMO

I.

IL BATTESIMO, PRIMO DEI MISTERI, È L'INIZIO DELLA VITA IN CRISTO

[521*a*] Nel libro precedente abbiamo dimostrato che la vita divina si forma nei divini misteri, ora considereremo l'apporto proprio di ciascuno di essi a tale vita: poiché la vita in Cristo consiste nell'essere uniti al Cristo, dovremo dire in che modo ciascun sacramento congiunge al Cristo quelli che consacra[1].

Ebbene, l'unione col Cristo è possibile a chi percorre tutta la via per cui il Salvatore è passato, patendo tutto ciò che ha patito e facendosi come lui. Il Salvatore si è unito a una carne e a un sangue puri da ogni peccato: essendo Dio per natura dal principio, ha deificato anche quello che è divenuto più tardi, l'umana natura[2]; infine, per la carne è anche morto e risorto. Perciò chi cerca l'unione con lui, dovrà partecipare della sua carne, [521*b*] condividere la sua divinità, e comunicare al suo sepolcro ed alla sua risurrezione[3].

Effettivamente riceviamo il battesimo per morire della sua morte e risorgere della sua risurrezione, l'unzione del crisma per divenire partecipi dell'unzione regale della sua divinità; infine, mangiando il pane santissimo e bevendo al divinissimo calice, comunichiamo alla stessa carne e allo stesso sangue che il Salvatore ha assunto. In questo modo ci uniamo a colui che per noi si è incarnato, si è deificato, è morto ed è risorto[4].

Perché dunque non serbiamo lo stesso ordine seguito da lui ma, incominciando dove egli ha finito, terminiamo con ciò con cui ha iniziato? Il fatto è che lui è disceso perché noi salissimo e che, mentre la [521c] via proposta è la medesima, per lui si trattava di scendere, per noi invece di salire. Sicché, come su di una scala, l'ultimo gradino per lui che scende diventa il primo per noi che saliamo. D'altra parte non sarebbe possibile altrimenti per la natura stessa delle cose. Infatti, il battesimo è la nascita, il *miron* è principio in noi di energia e di movimento[5], il pane della vita e il calice eucaristico sono vero cibo e vera bevanda[6]; ma non è possibile muoversi o nutrirsi prima di nascere.

Il battesimo riconcilia l'uomo con Dio, il *miron* lo fa degno dei doni connessi alla riconciliazione e, dalla potenza del divino convito, all'iniziato è dato di avere

in comune col Cristo la carne e il sangue. [524*a*] Ma prima della riconciliazione non è possibile stare in mezzo agli amici ed essere ritenuti degni delle grazie che ad essi convengono. Ancora soggetti al maligno e ai peccati, non possiamo bere il sangue e mangiare la carne[7] riserbata agli innocenti; per ciò prima siamo lavati, poi unti e così la mensa ci accoglie mondi e profumati[8].

Basti su questo argomento quanto finora s'è detto. Riflettiamo invece sull'apporto proprio di ciascun mistero alla vita divina, cominciando dal primo, il battesimo: in che misura contribuisce a questa vita?

Essere battezzato significa nascere secondo il Cristo e, [524*b*] non essendo nulla, ricevere l'essere[9] e l'esistere, come si può apprendere per molte vie: prima di tutto, dal posto che il battesimo occupa nell'iniziazione cristiana — infatti è il primo dei misteri e prima degli altri introduce i cristiani nella vita nuova; e poi, dai nomi che gli diamo; in terzo luogo, dai riti e dai canti coi quali lo celebriamo[10].

Nell'ordine, dunque, si procede così: prima si è lavati, e poi, dopo essere stati unti col *miron*, si accede alla sacra mensa: prova evidente che il lavacro è principio dell'esistenza e fondamento della vita, e comunque ne costituisce la base: poiché anche il Cristo, dovendo fra le altre cose che ha sopportato per noi anche essere battezzato, volle ricevere il battesimo prima di tutto[11].

1. Se dunque effetto comune di tutti i misteri è l'unione col Cristo, diverso è sia l'apporto (συντέλεια: 524*a*) di ciascuno di essi in ordine a tale unione, sia il modo con cui ciascuno la compie.

2. *ha deificato... l'umana natura*; v. 512*a*.

3. Poiché il Cristo è Dio incarnato, morto e risorto, per unirsi totalmente a lui occorre «condividere (μετασχεῖν)» tutta la sua realtà, cioè «partecipare (μεταλαβεῖν)» e «comunicare (κοινωνῆσαι)» insieme alla sua divinità e alla sua carne, alla sua morte e alla sua risurrezione. Ed è questa l'unica via alla salvezza: perché, come il Cristo ha assunto integralmente la realtà dell'uomo per salvarlo, così l'uomo deve assumere integralmente la realtà del Cristo per essere salvato.

4. Solo il compimento dell'economia — morte e risurrezione — ci consente di iniziare, insieme col Cristo e in lui, il ritorno dall'esilio alla patria, e la risalita dal mondo al seno del Padre. Ma, evidentemente, tutto questo brano va letto tenendo conto che il Gesù morto e risorto col quale comunichiamo nel battesimo è insieme indissociabilmente il Verbo incarnato e divinizzante l'umanità; e così ogni mistero, benché in modo e in grado diverso, ci fa partecipi insieme di tutta l'indivisibile realtà del Cristo.

5. *energia... movimento*; v. 569*a*.

6. cfr. *Io*. 6, 35. 48.

7. cfr. *Io*. 6, 55.

8. *profumati*: εὐώδεις; v. *Indice dei termini*. Secondo ORIGENE, chiunque partecipa del Cristo, sposo unto dal Padre, è reso «profumato (*boni odoris*)» dalla sua unzione divina (*In Canticum hom*. I 2, PG 13, 39*bc*); con più esplicito riferimento ai sacramenti Ps.-DIONIGI, in un passo che certo ha ispirato questo del Cabasilas: «l'unzione del *miron* rende profumato (εὐώδη) colui che ha ricevuto l'iniziazione battesimale...; e al termine di tutto il sacerdote chiama all'eucaristia l'iniziato, e gli partecipa la comunione ai misteri che

perfezionano» (*Ecclesiastica hierarchia* II 3, 8, PG 3, 404*cd*); cfr. *Orthros della domenica, tono plag.* 1, *ode* 1: «tu, o Cristo, mi hai reso profumato con l'unguento (εὐωδίασας... μύρῳ) della tua divina sostanza».

9. *nascere... l'essere*: γεννηθῆναι... τὸ εἶναι; cfr. con riferimento al battesimo, Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* II 1, 1, PG 3, 392*b*: «la divina nascita (γέννησις) è l'essere (τὸ εἶναι) in modo divino».

10. Cabasilas enuncia così lo schema di un'ampia sezione del discorso che inizia qui e si chiuderà con un breve riepilogo in 533*d*: 1) il posto (τάξις) del battesimo fra i misteri nell'iniziazione: 524*b*; 2) i nomi (ὀνόματα) del battesimo: 524*b*-528*a*; 3) i riti (τελούμενα), le parole e i canti (λεγόμενα. ᾀδόμενα) dell'iniziazione battesimale: 528*b*-533*c*. Per la celebrazione come essenzialmente composta di «riti» da un lato e di «canti e parole» dall'altro, si veda — con la stessa terminologia qui usata — *Liturgia* 16, 404*d*.

11. Sul battesimo di Cristo come «tipo» del nostro battesimo, v. 504*d*; 512*c*.

II.

I NOMI DEL BATTESIMO

E i nomi [524*c*] a che altro potrebbero riferirsi? Chiamiamo il battesimo nascita, rinascita, nuova creazione e sigillo; e poi anche: immersione, veste, crisma; e ancora: dono, illuminazione e lavacro[1]. Tutti questi nomi hanno un solo significato: l'iniziazione battesimale è il principio dell'essere in coloro che sono e che vivono secondo Dio. Il termine nascita non significa altro che questo, come pure i termini rinascita e nuova creazione[2]. Creature già nate e plasmate, che poi persero la forma primitiva, ora tornano ad essa con una seconda nascita. Come quando un'artista rende alla materia di una statua la forma perduta[3] e rigenera e riplasma l'immagine, così appunto è l'operazione del battesimo in noi: ci forma e ci modella, incide nelle anime nostre come un'immagine [524*d*] e una figura[4], rendendoci conformi alla risurrezione del Salvatore[5], di qui il nome di sigillo[6], perché imprime l'immagine regale[7], la forma beata. Ma poiché la forma avvolge la materia e non lascia apparire l'informe, chiamiamo questo mistero anche veste e immersione[8]. Ciò dunque significano veste e sigillo; come spiega Paolo, quando dice ora che il Cristo è scolpito e plasmato, ora che è indossato come una veste, di cui l'iniziato si ricopre immergendosi nel Cristo. Così scrivendo ai Galati: *Figliolini miei, che di nuovo io genero, finché non sia formato in voi il Cristo*[9], e: *Gesù Cristo* [525*a*] *crocifisso è stato scolpito in voi*[10]. E ancora: *Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti del Cristo*[11].

Anche l'oro, l'argento e il rame, finché sono allo stato fluido sotto l'azione del fuoco, offrono allo sguardo la materia nuda, perciò si chiamano semplicemente oro o rame, con il nome della materia. Quando però, sotto i colpi dei ferri, la materia è costretta a prendere forma, allora non è più la materia che si presenta allo sguardo, ma la forma, come le vesti si vedono prima dei corpi[12]. E le spetta allora un nome proprio: statua o anello, o simili: nomi che non significano la materia, ma soltanto la forma e la figura[13].

Forse per questo il giorno salvifico del battesimo è per i cristiani il giorno in cui si impone il nome[14], perché appunto in quel giorno siamo plasmati e

configurati, e [525*b*] la nostra vita informe e indeterminata riceve forma e figura. In altre parole, in quel giorno diveniamo noti a colui che conosce i suoi[15] e, come dice Paolo, *conoscendo Iddio, o meglio essendo conosciuti da Dio*[16] udiamo in quel giorno la voce che pronuncia il nostro nome[17], come se allora soltanto fossimo chiaramente conosciuti.

Infatti, essere realmente noti vuol dire essere conosciuti da Dio, Perciò David, alludendo a quelli che non hanno nessuna comunione con la vita divina, dice: *Non ricorderò i loro nomi con le mie labbra*[18]. Rimangono ignoti e invisibili coloro che si sono posti lontano da questa luce. Come senza la luce nessun oggetto visibile può essere manifesto allo sguardo, così non è noto a Dio chi non accoglie il suo raggio[19]. La ragione è questa: ciò che non è [525*c*] illuminato dalla luce di Dio in verità non esiste affatto[20]» Perciò *il Signore conosce quelli che sono suoi*[21] e dichiara di non conoscere le vergini stolte[22]: il battesimo è dunque illuminazione[23], perché, dandoci il vero essere, ci costituisce noti a Dio e, guidandoci verso la luce divina, ci separa dall'oscurità del male[24].

Per lo stesso motivo per cui è illuminazione, il battesimo è anche lavacro[25], infatti ci dona la possibilità di un puro commercio con la luce, distruggendo ogni macchia che, come un muro di separazione, tiene lontano il raggio divino dalle anime nostre[26].

Il battesimo è anche dono[27], perché è nascita. [525d] Chi può portare un contributo alla propria nascita? Ora, a ben considerare, non portiamo al battesimo nemmeno il desiderio[28] dei beni che ne derivano, proprio perché avviene come per la nascita fisica.

Desideriamo infatti ciò che è in nostro potere di pensare; ma queste cose *non sono salite nel cuore dell'uomo*[29]: l'uomo non potrebbe nemmeno supporle, prima di averle sperimentate. Udendo parlare della libertà e del regno che ci è preparato, pensiamo a qualche tipo di vita felice, come può essere compreso dai raziocini umani. Invece qui si tratta di qualcosa di assolutamente diverso, al di sopra del nostro pensiero [528*a*] e del nostro desiderio[30].

Il battesimo è unzione[31] perché incide[32] nei battezzati il Cristo, l'unto per noi, ed è sigillo che imprime in essi il Salvatore. Il crisma infatti, quale autentico sigillo, penetrando dovunque perfettamente per tutta la struttura del corpo di colui che lo riceve[33] e, modellandolo, in lui imprime l'unto e gli dà la sua forma.

Da quanto è stato detto risulta che il sigillo come la nascita, e la veste e l'immersione come il sigillo, compiono la medesima operazione; ma poiché anche il dono, l'illuminazione e il lavacro portano allo stesso effetto della creazione e

della nascita, è chiaro che tutti i nomi del battesimo esprimono una realtà unica: il lavacro battesimale è nascita e principio in noi della vita in Cristo[34].

1. Per l'onomastica battesimale antica, fondamentale è lo studio di YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology*, Nijmegen 1962. Serie di nomi analoghe a questa — talvolta a modo di elenco di benefici operati dal battesimo — ricorrono frequentemente nella letteratura patristica; per alcuni esempi, CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I 6, PG 8, 2810: «si chiama in molti modi: dono (χάρισμα), illuminazione (φώτισμα), perfetto, lavacro (λουτρόν)». ORIGENE, *In Ioannem* VI 17, PG 14, 257*b*: «il battesimo di rigenerazione (ἀναγεννήσεως) lo chiamiamo lavacro di generazione nuova (παλιγγενεσίας... λουτρόν), poiché si compie nello Spirito del rinnovamento». BASILIO, *In sanctum baptisma*, PG 31, 433*ab* (= CIRILLO DI GERUSALEMME, *Procatechesis*, PG 33, 360*a*-361*a*): «il battesimo è riscatto dei prigionieri, condono dei debiti, morte del peccato, nuova generazione dell'anima, veste (ἔνδυμα) luminosa, sigillo (σφραγίς) inviolabile, veicolo al cielo, introduzione al regno, dono di filiazione». *De baptismo* I 2, PG 31, 1556*bc*. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XL in sanctum baptisma* 3, PG 36, 361*b*; *ib.* 4, 361*c*-364*a*: «lo chiamiamo dono, carisma, battesimo (=immersione:βάπτισμα), unzione, illuminazione, veste di incorruttibilità, lavacro di nuova generazione, sigillo». GREGORIO NISSENO, *Oratio catechetica* 32, PG 45, 81*d*-84*a*: «il lavacro... è chiamato battesimo, o illuminazione, o nuova generazione»; *In baptismum Christi*, PG 46, 580*d*; GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. ad Romanos* III 5, PG 61, 160. Nel corso dello stesso rito in cui viene amministrato, il battesimo riceve i nomi di «illuminazione... lavacro di rigenerazione... veste di incorruttibilità» (*Officium*..., GOAR 287), «rinnovazione di Spirito, grazia di filiazione» (*ib.* 289), «sigillo» (*ib.* 290 s.). Il commento a ciascuno di questi termini — di cui volta per volta ripeteremo la forma originale — è condotto magistralmente dallo stesso Cabasilas nelle linee che seguono.

2. *nascita... rinascita... nuova creazione*: γέννησις... ἀναγέννησις... ἀνάπλασις.

3. v. 516*c* cfr. BASILIO, *De baptismo* I 2, PG 31. 1537*a*: «come ad una statua spezzata e infranta e che ha perduto la gloriosa forma del re viene ridata la sua forma dal sapiente artista..., così anche noi... siamo richiamati alla prima gloria dell'immagine di Dio».

4. *riplasma... incide una figura*: ἀναπλάττει... μορφὴν ἐντίθησει; v. 581*a*.

5. cfr. *Phil.* 3, 10.

6. *sigillo*., σφραγίς.

7. immagine regale; v. 516*c*.

8. *veste... immersione'*, ἔνδυμα... βάπτισμα; il ricorso alla categoria di «forma» mostra il senso forte con cui viene inteso il termine «veste»: non si tratta di un rivestimento esterno, ma della struttura stessa del nostro essere. Una conferma di questa interpretazione si ha nell'accostamento delle immagini dell'abito e della statua, evidentemente ritenute equivalenti, e nel conseguente perfetto corrispondersi dei termini «rivestire» e «scolpire» (o «incidere», «disegnare»: ἐγγράφειν; v. 528*a*).

9. *Gal.* 4, 19.

10. *Gal.* 3, I.

11. *Gal.* 3, 27; quest'ultimo testo è cantato nel corso del rito battesimale, dopo l'unzione col *miron* (*Officium*..., 291). Si noti come Cabasilas riferisca al battesimo anche passi che di per sé riguardano piuttosto l'annuncio del Vangelo o in genere il ministero apostolico; e giustamente, poiché ogni parola che annuncia il Cristo e ogni ministero nella Chiesa conseguono oggettivamente il loro compimento nella realtà sacramentale.

12. cfr. BASILIO, *De baptismo* I 2, PG 31, 1564*cd*, dove così viene descritto un effetto del battesimo: «come il disegno dell'immagine del re... che riveste una tavola, ... ne copre la materia, qualunque essa sia, e

attira gli sguardi alla sua bellezza».

13. I termini e le immagini che ricorrono in questo brano («materia»: ὕλη; «forma»: μορφή, o εἶδος; «statua»: ἀνδριάς) certo riecheggiano ARISTOTELE; cfr. particolarmente *Metaphysica* VII 1, 1029*a*: la sostanza di una cosa risulta dall'incontro della materia (ὕλη) e della forma (μορφή; εἶδος), come per esempio una statua risulta dalla materia — poniamo il rame — e dalla forma, che è la figura ideata. Ma si tratta di categorie ben note nella tradizione patristica; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 528*c*: «l'unione della materia... e della forma costituisce la nascita del corpo, e il loro dissociarsi ne provoca la corruzione».

14. Oggi, nell'uso della Chiesa greca, il nome viene dato con un rito speciale, che precede quello del battesimo.

15. cfr. *Io.* 10, 14. 27.

16. *Gal.* 4, 9; il valore di «essere conosciuti» in questo testo biblico è fortemente connotato nel senso dell'elezione: siamo «conosciuti da Dio» in quanto individuati da lui e scelti per la salvezza (si veda il luogo parallelo: *Rom.* 8, 29*s*), «chiamati per nome» all'esistenza vera, che è una «nuova creazione» (cfr. *II Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15) nell'ordine della grazia. Cabasilas si inserisce perfettamente in questa prospettiva.

17. cfr. P*s*.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* II 2, 7, PG 3, 396*c*: «il sacerdote... chiama ad alta voce il battezzando».

18. *Ps.* 15, 4.

19. *accoglie il... raggio*: δέξαθαι... τὴν ἀκτῖνα; cfr. *ln Demetrium* I, 74: il martire, ricevendo il battesimo, ha «accolto nell'anima il raggio divino».

20. La conoscenza che Dio ha degli esseri ne precede l'esistenza perché è rispetto ad essi creatrice; nulla esiste infatti se non in quanto Dio lo conosce come voluto da lui; cfr. Ps.-DIONIGI, *De divinis nominibus* VII 2, PG 3, 869*b*: «Dio conosce tutte le cose come provenienti da lui, ... e non deriva dagli esseri la conoscenza di essi». MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1085*b*: «Dio conosce gli esseri come volizioni sue, poiché è col suo volere che ha creato le cose». Tanto più nell'ordine della «vera vita» (v. 516*c*) o del «vero essere», che consiste nel conoscere Dio (v. 529*a*): conoscenza che non è possibile ad alcuno senza che Dio prima gli si sia rivelato, avendolo «preconosciuto» (cfr. *Rom.* 8, 29 e nota 16) nel puro dono della sua elezione di grazia.

21. *II Tm.* 2, 19.

22. cfr. *Mt.* 25, 12.

23. *illuminazione*: φώτισμα: cfr. Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* III 1, PG 3, 425*a*: «la sacra iniziazione della conoscenza di Dio, poiché partecipa la prima luce ed è l'inizio delle superne illuminazioni di Dio, ... la celebriamo col vero nome di illuminazione».

24. Colui che riceve l'essere nuovo da Dio, è illuminato da lui e separato dall'oscurità demoniaca, o dalle tenebre del peccato; è questo un tema biblico fra i più noti (cfr. *Eph.* 5, 8. 11; *Col.* 1, 13; *I Thess.* 5, 4*s*; *I* Pt. 2, 9), ma che riceve particolarmente rilievo dal contesto in cui Cabasilas lo pone: il male è propriamente il non essere «noti a Dio (γνώριμοι... τῷ θεῷ)».

25. *lavacro*: λουτρ όν.

26. *raggio divino*: v. nota 19.

27. *dono*: χάρισμα.

28. cfr. *Liturgia* 29, 429*d*: «l'uomo non avrebbe potuto nemmeno pensare questi misteri se Dio non gli avesse insegnato, né desiderarli se Dio non lo avesse sollecitato, né attendersi di riceverli se non gli avesse infuso questa speranza colui che è senza menzogna».

29. *1 Cor.* 2, 9.

30. Riassumendo; la gratuità del battesimo è mostrata, in crescendo, con due ordini di considerazioni: 1) non possiamo certo meritare la nostra esistenza; ora il battesimo la precede, ponendola in atto; 2) il. battesimo non è neppure desiderabile da chi non l'abbia già sperimentato, non essendo da lui assolutamente conoscibile; esso appartiene infatti a un ordine di realtà totalmente altro (παν-τάπασιν ἄλλο) rispetto a

quello accessibile alla conoscenza naturale: nessuna analogia e nessun ragionamento a tale livello è pertanto sufficiente a farcelo comprendere. Quest'ultima affermazione è determinante, rispetto a tutto il procedere dell'opera: su di essa infatti prevalentemente si fonda la dottrina dell'esperienza (πεῖρα: *hic*) come principio e criterio della gnoseologia cristiana, sul quale tanto insisterà in seguito Cabasilas.

31. *unzione*: χρίσμα.

32. *incide*: ἐγγράφει; v. 524*d*.

33. *per tutta la struttura del corpo*; secondo il rituale del battesimo, tutto il corpo deve essere unto (cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* II 3, PG 33, 1080*a*: «siete stati unti con olio…, dalla punta dei capelli del capo fino ai piedi»). E attraverso il crisma, «che penetra dovunque», tutte le membra e tutto l'essere partecipano del Cristo, il «crismato» e l'«unto» (χρισθέντα… ἀληλιμμένον) per eccellenza, ricevendone la forma (εἶδος): v. 529*d*.

34. *principio… della vita*: ζωῆς… ἀρχή; v. 524*b*: «principio della vita il lavacro (ἀρχὴν βίου… τὸ λουτρόν)». L'uso di ζωή al posto di βίος precedente non è casuale: ora infatti si è già usciti dall'analogia con l'esistenza naturale (=βίος), e si parla in termini espliciti di vita «in Cristo (ἐν Χριστῷ)».

III.

I RITI E LE PAROLE DELLA CELEBRAZIONE BATTESIMALE

[528*b*] A chi segua le singole parti del rito, sarà evidente che anche i gesti e le parole hanno questo significato.

Evidentemente chi accede al mistero, prima di ricevere l'iniziazione, non è ancora riconciliato con Dio, né liberato dall'antica vergogna[1]; perciò il celebrante, prima di compiere qualunque altro rito, prega per il catecumeno, perché sia liberato dal demonio che lo possiede. E non solo invoca Dio per lui, ma, assalendo il tiranno, lo rampogna e lo caccia con la sferza: e la sferza è *quel nome che è al di sopra di ogni nome*[2].

Tanto è lontano dall'essere vivo e figlio ed erede[3] il catecumeno che è ancora servo del tiranno! Infatti, chi ha commercio col [528*c*] maligno è del tutto separato da Dio: è decisamente morto[4].

Perciò il celebrante soffia in volto al catecumeno[5] come se fosse ancora senza vita, poiché fin dai primordi il soffio è simbolo della vita[6]. Il resto è in conseguenza: tutto è proprio di esseri entrati or ora in uno stato nuovo, che ripudiano le cose presenti e familiari, per volgersi ad altre. Urge disprezzare un mondo ed onorare l'altro, morire ad una vita e vivere dell'altra, sfuggire risolutamente l'un maestro di vita e seguire l'altro con tutto l'ardore. Dunque, rinunziando alle cose presenti, il catecumeno dichiara di condannarle, mentre non è ancora riconciliato, ma, ricevendo dal mistero le realtà che giudica migliori e preferibili a quelle presenti, dimostra di iniziare col [528*d*] battesimo la vita degna di lode.

Entrando nel sacro tempio, il catecumeno depone la veste e si scioglie i calzari alludendo con ciò alla sua esistenza passata, infatti veste e calzari servono alla vita[7]. Poi, guardando ad occidente, esala un soffio dalla sua bocca, segno della vita nelle tenebre[8], protende le mani e ripudia il maligno presente e minaccioso[9]: sputa[10] contro quell'essere immondo e impuro[11], rinnega il legame odiosissimo, infedele e causa di ogni rovina, rompe del tutto l'amicizia amara e plaude all'inimicizia.

Fuggendo le tenebre [529*a*] corre verso il giorno, volto ad oriente cerca il

sole[12], liberato dalle mani del tiranno adora il re; condannando l'usurpatore riconosce il signore legittimo, fa voto di essergli soggetto e di servirlo con tutta l'anima[13], e in primo luogo di credere in lui come Dio e di conoscere di lui quel che conviene[14].

Infatti la vera conoscenza di Dio è il principio della vita beata. *Conoscere te*, dice Salomone, *è radice di immortalità*[15], così come il non conoscere Dio ha portato in principio la morte.

Misconoscendo infatti il divino amore per gli uomini, Adamo stimò invidia la bontà e, dimentico della sapienza, credette di potersi nascondere al sapiente[16], disprezzato il Signore si unì allo schiavo fuggiasco[17]: perciò fu cacciato dall'Eden, fu privato della vita, [529*b*] soffrì e morì.

Dunque chi si affretta verso la vita ha assoluta necessità che Dio lo guidi nella conoscenza di Dio.

Col gesto di denudarci completamente e di deporre fin l'ultima veste, dimostriamo di avere ora raggiunto la via che conduce all'Eden e alla vita paradisiaca. Adamo infatti passò dal manto della beatitudine alla nudità e da questa alla nostra miserabile divisa[18]. È chiaro dunque che per noi si tratta di ripercorrere a ritroso il suo cammino: dalle tuniche di pelle alla nudità[19], e, procedendo per il medesimo itinerario, affrettarci verso la veste regale[20]. Di qui dobbiamo ritornare al punto da dove Adamo discese in questo mondo, e per la sua stessa via[21].

[529*c*] Il rito di deporre le vesti è segno anche di un'altra cosa: ora si va puramente verso la luce vera[22], senza portare nulla con sé, nulla da cui possa venire l'ombra della morte[23] o la barriera che separa le anime dal raggio beato, come le vesti sono una specie di piccolo muro tra la luce e i corpi.

E l'unzione con l'olio[24] può essere segno anche di un'altra realtà: pensiamo alla stele che Giacobbe dedicò a Dio ungendola con olio[25], ed ai re e sacerdoti consacrati a Dio e alla comunità con questo stesso rito[26]. Essi non vivono più per se stessi, ma per Dio[27] e per il popolo per il quale sono stati costituiti; anche noi usciamo dalla nostra vita e da noi stessi [529*d*] per Dio[28].

Ecco cosa vuol dire spogliarsi della vecchia forma per divenire simili a Lui, ed ecco perché l'unzione è un simbolo proprio e perfettamente conveniente al nome di cristiano.

Infatti siamo unti, e colui cui cerchiamo di somigliare è appunto il Cristo, che ha unto la natura umana con la divina: anche noi così partecipiamo con lui del suo crisma[29].

Il celebrante dimostra che il crisma battesimale è segno di quel crisma divino anche con le parole che canta ungendo il catecumeno: sono le stesse usate da David per parlare dell'unzione e del regno di Cristo. Il sacerdote dice: *Il tale* (pronuncia il nome del battezzando) *è unto con l'olio dell'esultanza*[30], e David, parlando al Salvatore: *Ti ha unto*, dice, *Dio, il* [529*a*] *tuo Dio, con l'olio di esultanza al di sopra dei tuoi compagni*[31]. Chiama suoi compagni noi, che nel suo amore per gli uomini rende partecipi del suo regno[32].

A questo punto però noi non viviamo ancora: questi per il battezzando sono segni, come preludi e preparazioni alla vita[33]; ma quando per tre volte è ricoperto dall'acqua e riemerge, mentre è invocata su di lui la Triade[34], allora l'iniziato riceve tutto quello che cercava: nasce ed è plasmato[35], come nasce ed è plasmato il giorno, secondo l'espressione di David[36]; riceve il buon sigillo e possiede tutta la felicità desiderata[37]. Mentre prima era tenebre, ora diviene luce[38]; mentre prima non era, ora esiste[39] ed è familiare di Dio, e adottato come figlio, e dal carcere e dall'estrema schiavitù è condotto sul trono regale.

Quest'acqua [529*b*] distrugge una vita e ne suscita un'altra[40] annega[41] l'uomo vecchio e fa risorgere il nuovo[42]. Ciò risulta quanto mai evidente dalla realtà stessa delle cose per chi ne ha fatto esperienza; anche i segni visibili del mistero permettono bene di arguirlo: il gesto di immergersi nell'acqua e scomparire sembra un fuggire la vita nell'aria, ma fuggire la vita vuol dire morire. Riemergere invece e trovarsi di nuovo all'aria e alla luce è come un andare in cerca della vita e conseguirla.

Perciò in questo rito invochiamo il Dio creatore[43], perché i misteri presenti sono principio di vita[44] e una seconda creazione, molto migliore della prima[45]: l'immagine è dipinta più esattamente di prima, la statua è plasmata più chiaramente sul modello divino[46]; perciò anche l'archetipo [532c] deve essere proposto ora in modo più puro. Ecco perché i ministri del battesimo, invocando Iddio al fonte battesimale, non proclamano il nome Dio, che è comune alla Triade, e non conviene a un parlare di Dio chiaro e distinto; ma, con più grande esattezza e perfezione, celebrano le proprietà di ciascuna ipostasi[47].

Ma c'è anche un'altra ragione: infatti, se la Triade ha salvato la nostra stirpe in un unico amore per gli uomini, tuttavia ciascuna delle beate ipostasi coopera con una operazione propria. Il Padre è stato riconciliato, il Figlio ha riconciliato, lo Spirito Santo è divenuto il dono per gli amici già costituiti tali. Uno ci ha liberati, l'altro è il prezzo col quale siamo stati liberati e lo [532*d*] Spirito è la libertà. Infatti, *dove è lo Spirito del Signore, là è la libertà*[48], dice Paolo.

Il Padre ci ha riplasmati, per mezzo del Figlio siamo stati riplasmati, e lo Spirito è vivificante[49]. Anche nella prima creazione la Triade era come adombrata in figure[50]: il Padre plasmava, il Figlio era la mano del plasmatore, il Paraclite il soffio di chi inspirava la vita[51].

Ma perché dico questo? Perché in questa sola delle opere divine Dio si è distinto[52]. Pur essendo molte, infatti, le opere con le quali Dio da ogni tempo benefica il creato, non se ne trova nessuna che si riferisca soltanto al Padre, o soltanto al Figlio, o soltanto allo Spirito, ma tutte sono comuni alla Triade; poiché con una sola potenza, provvidenza ed operazione fa tutte le cose.

[533*a*] Nell'economia invece la Triade in comune risolleva il genere umano, vuole la mia salvezza e provvede alla sua realizzazione, ma avviene anche un fatto nuovo: l'operazione non è comune. Di per sé non opera né il Padre, né lo Spirito, ma solo il Verbo. Solo l'Unigenito ha preso la carne e il sangue, è stato percosso, ha patito, è morto ed è risorto. Per questi misteri la natura umana ha ripreso vita ed è stato istituito il battesimo, nuova nascita e nuova creazione.

Ecco perché, nell'atto di ricevere al divino lavacro quella santa che sola manifesta Dio distinto ‹nelle persone›, bisogna distinguere le ipostasi e invocare Dio nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

[533*b*] Dunque, nel battesimo non celebriamo anche l'economia e soprattutto l'economia? Senza alcun dubbio, ma non con le parole, bensì con i gesti del rito[53].

Chi non sa che la triplice immersione e riemersione raffigura la morte di tre giorni e la risurrezione del Salvatore[54], che sono il compimento di tutta l'economia?

Ma non mi sembra privo di significato che proclamiamo a voce alta la teologia, mentre esprimiamo silenziosamente, con i gesti, l'economia[55]. La prima, infatti, era dal principio ed è giunta alla conoscenza degli uomini per la sola via della parola; la seconda è divenuta, è apparsa agli occhi degli uomini e si è lasciata toccare dalle loro mani. Perciò il beato Giovanni, conoscendo l'uno e l'altro mistero nella duplice natura del Salvatore[56], dice: *Quel che era dal principio, quello che abbiamo udito*, e soggiunge: *quello che abbiamo visto con i nostri occhi* [533*c*] *e che le nostre mani hanno toccato del Verbo della vita*[57].

Ancora: mentre la teologia deve solo essere creduta, e la dimostrazione della fede sta nella parola — *quello che crediamo col cuore per la giustizia*, dice Paolo, *lo confessiamo con la bocca per la salvezza*[58] — l'economia deve assolutamente essere imitata e mostrata nelle opere: sta scritto infatti che bisogna seguire le orme di colui che è morto e risorto per noi[59].

Perciò la Triade è espressa con la voce, mentre raffiguriamo col corpo, per mezzo dell'acqua, la passione e la morte del Signore, coniandoci in quella forma e figura beata[60].

Da quel che abbiamo detto risulta chiaro che, da qualunque prospettiva si consideri il battesimo — l'ordine del rito, [533*d*] i nomi con i quali è chiamato, i riti che vi si compiono e i canti — tutto ci fa conoscere che la vita in Cristo riceve nel lavacro battesimale il principio dell'essere[61].

1. I progenitori, dopo il peccato, sperimentarono la «vergogna (αἰσχύνη)» che non avevano sentito nello stato di innocenza (cfr. *Gen.* 2, 25; 3, 10). Per questo i Padri — e qui il Cabasilas — vedono naturalmente nel battesimo, che cancella la colpa, insieme col recupero dell'innocenza anche il superamento dell'«antica vergogna» di Adamo; cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* III 4, PG 33, 1092*a* (effetto attribuito particolarmente all'unzione del *miron* sulla fronte). GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XL in sanctum baptisma* 4, PG 36, 364*a*: «(il battesimo) è chiamato veste (ἔνδυμα), in quanto velo della vergogna (αἰσχύνης κάλυμμα)». Sulla αἰσχύνη come effetto di ogni peccato, v. 536*a*.

2. cfr. *Phil.* 2, 10. Si veda *l'Oratio ad faciendum catechumenum*, GOAR 275: «Ti rampogna il Signore, o demonio: colui che è venuto nel mondo ed ha abitato fra gli uomini; ... è lui che ora per ministero nostro ti comanda: temi, esci, allontanati da questa creatura, e non ritornarvi, né nasconderti in essa».

3. cfr. *Gal.* 4, 7.

4. *separato da Dio... morto;* v. 725*c*: «è morte la separazione da Dio»,

5. *soffia*: ἐμφυᾷ; cfr. *Oratio* ..., 277: «il sacerdote gli alita (ἐμφυσᾷ) in bocca, in fronte e sul petto».

6. cfr. *Gen.* 2, 7.

7. Sulla spogliazione e la deposizione dei calzari cfr. *Oratio...*, 277. Questo rito è spiegato unanimemente, nella tradizione mistagogica, nel senso qui esposto dal Cabasilas; cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* II 2, PG 33, 1077*a*: «avete deposto la veste: è un'immagine della spogliazione del vecchio uomo con le sue opere». Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* II 3, 5, PG 3, 401*a*: «spogliarsi della vita precedente». Fino a GREGORIO PALAMAS, *Homilia* XI, PG 151, 128*b*: «sciogli questo calzare dai tuoi piedi: cioè non vivere più secondo la carne e nel peccato».

8. cfr. *Oratio...*, 277.

9. *Oratio..., ib.*: «il sacerdote lo volge verso occidente, gli fa tenere le mani alzate e dice: Rinunci a Satana? e a tutte le sue opere? e a tutti i suoi angeli? e a tutto il suo culto? e a tutte le sue vanità? ... E ad ogni domanda il catecumeno... risponde: Rinuncio». Sul significato di questi riti, Cabasilas altrove nota che «il loro scopo è di insegnarci quale odio dobbiamo avere del demonio, e come esso debba essere cacciato da chiunque vuole essere un vero cristiano» (*Liturgia* 1, 373*a*. Si vedano ancora CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mysta gogica* I 4, PG 33, 1069*a*: «l'occidente è il luogo della tenebra esteriore; ora Satana, che ha avuto in sorte la tenebra, ha in essa anche il suo dominio. Per questo ha valore di simbolo che guardando verso occidente rinunciate a quel principe tenebroso e oscuro». Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* V 1, 6, PG 3, 508*a*: l'occidente significa «l'oscurità della vita precedente». MASSIMO CONFESSORE, *Scholia in Eccl. hier.* II 6, PG 4, 125*b*: «come deponendo le opere delle tenebre».

10. *sputa*: καταπτύει; *cfr. Oratio...*, 277: «il sacerdote gli dice: ... Sputa contro di lui (εμπτυσον αύτω)». Si veda al riguardo DÖLGER, *Die Sonne der Gerechtigkeit...*, ι8: già nel sec. IV «il rito battesimale della *sputatio* era certamente in uso in Egitto e in Asia Minore».

11. *immondo... impuro*: μιαροῦ... βδελυροῦ; cfr. *Oratio...*, 276: «μιαρον... ἐβδελυγμένον».

12. cfr. *Oratio...*, 277: «il sacerdote lo volge verso oriente». Si veda l'interpretazione di CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis my sta gogica* I 11, PG 33, 1073*b*: «quando hai rinunciato a Satana... ti viene aperto il paradiso di Dio, che egli ha piantato a oriente. (...) Questo significa il tuo volgerti da occidente all'oriente, che è il luogo della luce». Sul «cercare il sole», Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* II 2, 6, PG 3, 396*b*: «si volge a oriente e guarda in alto, in cielo».

13. cfr. *Oratio..., ib.*: «e il sacerdote gli chiede tre volte: Aderisci (συντάσση) al Cristo?».

14. cfr. *Oratio..., ib.*: «gli dice ancora: Credi in lui? Risponde: Credo in lui, re e Dio. E dice: Credo in un solo Dio..., fino al termine del santo simbolo».

15. *Sap.* 15, 3. Ma si noti come la «conoscenza (γνῶσις)» di Dio di cui qui parla il Cabasilas è la fede, che ci è data da Dio stesso come dono (v. 529*b*).

16. cfr. Gen. 3, 8.

17. *fuggiasco*: δραπέτη; l'espressione si trova nello Ps.-BASILIO, *De renuntiatione* 10, PG 31, 648*b*, che pure contrappone Satana, lo schiavo, al Signore (δεσπότης). Cabasilas la riprende in 648*c*, in *Liturgia* 39, 453*c*, e in *Schema*, 198.

18. cfr. *Gen.* 3, 22-24.

19. Adamo dunque non era nudo prima del peccato; cfr. GREGORIO PALAMAS, *Homilia* XVI, PG 151, 220*a*: «prima della colpa, Adamo partecipava del divino fulgore e splendore, e ne era rivestito come di un vero manto di gloria: egli non era quindi nudo, ma molto più adorno di quel che possa dirsi... A motivo del peccato la nostra natura fu denudata». Anche BASILIO vede nella tunica di pelli una misera sostituzione della luce di gloria di cui l'uomo fu spogliato peccando, e di cui avrebbe dovuto essere sempre rivestito, come gli angeli (*De malo*, PG 31, 349*b*).

20. veste regale; v. 520*c*.

21. *ritornare;* sull'idea del ritorno al paradiso — di capitale importanza e comunissima nella tradizione patristica (v. anche 512*b*; cfr. Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* III 3, 7, PG 3, 436*d*, etc.) — Cabasilas costruisce, ma senza insistervi troppo, lo schema dialettico che gli è caro del «cammino a ritroso» (analogamente, 521*b*: «incominciando dove egli ha finito, terminiamo con ciò con cui ha iniziato»).

22. *luce vera*; il Cristo: v. 500*d* nota 35.

23. *ombra della morte*; cfr. *Is.* 9, 1, in *Mt.* 4, 16 e *Lc.* 1, 79.

24. cfr. *Officium sancti baptismatis*, GOAR 290: «il battezzando è presentato al sacerdote che, preso dell'olio, traccia un segno di croce sulla sua fronte, sul petto e sulle spalle».

25. cfr. *Gen.* 28, 18.

26. cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Homilia XL in sanctum baptisma* 4, PG 36, 364*a*: «il battesimo è chiamato unzione (χρίσμα) — cioè sacerdotale e regale — perché re e sacerdoti erano unti con l'olio».

27. *vivono... per Dio*; con questa formula (*Rom.* 6, 10*s*; cfr. *ib.* 14, 8; *Cor.* 5, 15) Cabasilas esprime il concetto biblico di consacrazione: la cosa o la persona «santa» è separata da tutte le realtà profane o «comuni» e riservata a Dio solo (v. 696*ab*).

28. *usciamo*: ἐξιστάμεθα; v. 556*c*.

29. Il greco è assai più chiaro, potendo conservare la medesima radice lungo tutto il discorso: i cristiani (χριστιανοί) — a imitazione e per partecipazione del Cristo, che è l'unto (χριστός) per eccellenza — sono unti (χριόμενοι) con l'unzione (χρίσμα) che li consacra a Dio; cfr. ORIGENE, *In Canticum* II, PG 13, 141*c*: «Christus... unguentum est, quo qu: uncti fuerint, christi fiunt». *Contra Celsum* VI 79, PG 11, 1420*a*: «coloro che partecipano del Cristo, ... partecipano anche della sua unzione; perciò, essendo il Cristo capo della Chiesa, ... l'unguento del capo è sceso sulla barba (cfr. *Ps.* 132, 2)». CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* III 1, PG 33, 1088*a*: «divenuti (per la crismazione) partecipi del Cristo, giustamente siete chiamati cristi (χριστοί)»; *ib.* 2, 1089*b*: «il Cristo è stato unto con olio di esultanza, cioè con lo Spirito Santo; ... voi invece siete stati unti col *miron*, comunicando così al Cristo e divenendo partecipi di lui»; *ib.* 5, 1092*c*: «ricevendo il

santo crisma, siete chiamati cristiani».

30. cfr. Officium..., 290.

31. *Ps.* 44, 8.

32. *compagni*; il termine greco (μετόχους: «partecipi») è molto più forte, ed esprime meglio la rilevanza teologica del discorso: è in quanto partecipiamo (μετέχομεν) del Cristo, che siamo in comunione con lui (κοινωνοί) nel possesso del suo regno.

33. Pur rilevando l'unità profonda del rito battesimale e la stretta connessione delle sue parti, Cabasilas distingue accuratamente i segni (σημεῖα) e i momenti preparatori (προπαρασκευαί) da ciò che direttamente e per sé opera la nostra generazione alla vita divina. Così definita e delimitata nel suo valore, la categoria di «riti preparatori» ricorre frequentemente nelle opere liturgiche cabasiliane; cfr. *Liturgia* 1, 369*a* (hanno la funzione di disporci ai misteri e contribuiscono a prepararci a riceverli degnamente); 33, 441*b; Ritus*, 368: «canti e letture che servono a predisporre (προπαρασκευαί)» alla comunione.

34. cfr. *Officium...*, 290: «è battezzato il servo di Dio N. nel nome del Padre, e del Figlio, e dello Spirito Santo. E ad ogni nome che pronuncia, il sacerdote lo immerge e lo fa riemergere dall'acqua».

35. *nasce... è plasmato*: γεννᾶται... πλάττεται; associazione di termini frequentissima nella *Vita in Christo*: v. 501 *d;* 528*a;* 533*a*; 556*b*, etc.

36. cfr. *Ps.* 138, 16.

37. felicità desiderata; v. 581*a* nota.

38. cfr. *Eph.* 5, 8.

39. v. 524*ab*: «essere battezzati significa nascere... e, non essendo nulla, ricevere l'essere e l'esistere»,

40. cfr. *Liturgia* 4, 380*a.*

41. *annega*: ἀποπνίγει; lo stesso termine, che qui allude realisticamente al rito dell'immersione battesimale, in 516*d.*

42. *uomo vecchio... nuovo*: cfr. *Rom.* 6, 6; *Col.* 3, 9 s.; *Eph.* 4, 22-24.

43. cfr. *Officium...*, 288: «Tu con la tua volontà hai portato ogni cosa dal non essere all'essere».

44. *principio di vita*; secondo il Cabasilas, questa è la formula che dice nel modo più adeguato l'essenza del battesimo (v. 528*a*: «tutti i nomi... esprimono un'unica realtà: il lavacro... è principio in noi della vita in Cristo»): v. anche 541*a*; 568*b.* Analogamente, «principio dell'essere (ἀρχὴ τοῦ εἶναι)»: 524*a*; 533*d*; cfr. BASILIO, *De Spiritu sanato* 26, PG 32, 113*b*: «il battesimo è principio (ἀρχὴ... ζωῆς), e il giorno della rigenerazione... è il primo dei giorni».

45. cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Ioannem* XXV 2, PG 59, 150*c*: «la nascita battesimale è... molto più alta (ὑψελοτέρα; *supra*: ἀμείνων) della precedente». *In ep. ad Ephesios* II 3, PG 62, 34*a*: «la rigenerazione è una nuova creazione... che trae dal non essere all'essere, ... ed è più venerabile (τιμιωτέρα) dell'altra».

46. Viene così trascesa la prima formulazione dell'immagine della statua riplasmata (v. 524*c*): non si opera soltanto una *restitutio in integrum* (ἀποκατάσ-τασις), ma un miglioramento sostanziale, che consiste nel dono di una più Intima rassomiglianza con Dio,

47. *comune., proprietà*: κοινὸν... ἰδιότητας; il linguaggio è rigorosamente tecnico. Si veda soprattutto BASILIO, *Epistola* 214, PG 32, 789*ab*: mentre una sola è in Dio la divinità, i diversi nomi delle persone divine corrispondono a nozioni diverse; si distinguono quindi la οὐσία (*natura*) che è l'elemento comune (κοινόν). e le ὑποστάσεις (termine che i latini tradurranno inadeguatamente con *personae*; caratterizzate dalle proprietà (ἰδιώματα) della *paternitas*, della *filia-tio*, e della virtù santificante; cfr. inoltre Ps.-BASILIO (= GREGORIO NISSENO), *Epistola* 38, PG 32, 325*b*; 329*c*; 332*a.*

48. *a Cor.* 3, 17.

49. cfr. *Io.* 6, 63.

50. *adombrata in figure*; v. 509*d* nota 27.

51. In modo un po' meno differenziato, già IRENEO vede raffigurata la Trinità nel racconto della

creazione: il Figlio e lo Spirito sono le mani con le quali il Padre ha formato l'uomo (*Adversus haereses* IV 20, PG 7, 1032*b;* V 6, 1137*a*); particolarmente vicino al nostro, un passo in cui Ireneo raffronta le due economie della creazione e dell'incarnazione: già per mezzo del Verbo — mano di Dio — l'uomo è stato creato, ma «tunc hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est» (*ib.* V 16, 1167*bc*).

52. *si è distinto*: διεκρίη; ha cioè operato in modo proprio nelle tre ipostasi in cui sussiste e in cui è «distinto»: per questo nel battesimo lo si può conoscere «distintamente» (διακεκριμένος: v. 532*c*); v. 533*a*: solo la nuova creazione «manifesta Dio distinto (διακεκριμένον)»; cfr. GREGORIO PALAMAS, *Homilia* XVI, PG 151, 204*b*: «se il Verbo di Dio non si fosse incarnato, il Padre non si sarebbe mostrato veramente come Padre, né il Figlio veramente come Figlio, né lo Spirito Santo, che pure procede dal Padre».

53. *parole... gesti*; sono i due elementi di cui consta ogni rito, ambedue necessari e l'uno all'altro complementari: la celebrazione si svolge sempre e si esprime «verbalmente e con azioni» (λογικῶς... πρακτικῶς: *Liturgia* 6, *381d)*,

54. *morte di tre giorni*: τριήμερον θάνατον; espressione singolare, ma bene attestata dalla tradizione, con riguardo soprattutto alla simbologia del rito del oattesimo; cfr. CRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* II 4, PG 33, 1080*bc* GREGORIC NISSENO, *Oratio catechetica* 35, PG 45, 88*c*.

55. Nel rito, come si è visto, viene pronunciata la formula «nel nome del Padre» alla prima immersione, «del Figlio» alla seconda, «e dello Spirito Santo» alla terza («con tre immersioni e riemersioni si invoca la triplice ipostasi della divina, beatitudine»: Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* II 2, 7, PG 3, 396*d*). Quindi, osserva Cabasilas, se col gesto di immergersi e riemergere si ricorda la morte e la risurrezione del Cristo («economia»), con le parole si celebra la Trinità, cioè il mistero della vita intima di Dio («teologia»). La contrapposizione dei due termini in questo senso è tradizionale: cfr. BASILIO, *Contra Eunomium* II. 3, PG 29, 577*a*; Homilia de fide, PG 31, 468*c*; MASSIMO CONFESSORE, *Expositio orationis dominicae*, PG 90, 876*c*-877*a*.

56. duplice... Salvatore: διπλοῦ Σωτῆρος; v. 589*c*; cfr. GREGORIO NAZIANZENO, Oratio XXXVIII in theophania 15, PG 36, 328*c*; GREGORIO PALAMAS, Homilia XVI, PG 151, 204*a*; *Ufficio bizantino della Natività, stichologia* dell'Orthros.

57. *I Io.* 1, 1.

58. *Rom.* 10, 10.

59. cfr. *I Pt.* 2, 21.

60. *coniandosi... forma... figura*: τυποῦντες... εἶδος... μορφήν; gli stessi tre termini in 520*a*; 525*a*.

61. v. 532*b* nota 44.

IV.

IL BATTESIMO RISCATTA DALLA SCHIAVITÙ DEL PECCATO E INFONDE UNA NUOVA VITA

Resta ora da vedere in che senso il battesimo è vita.

Poiché nel battesimo moriamo ad una esistenza e nasciamo ad un'altra, gettiamo via la prima e serbiamo la seconda[1], una volta spiegate le proprietà di ciascuna di esse, sarà noto anche il senso dell'esistere secondo Cristo.

Sono qui di fronte peccato e giustizia, uomo vecchio e uomo nuovo[2]: consideriamo con molta accuratezza questi due termini. [536*a*] Il peccato è di due specie e si insinua nell'anima in due modi: o si produce negli atti, o si stabilisce negli abiti[3].

L'azione non sempre è presente e non rimane: accade all'improvviso e non è più, come una freccia che mentre colpisce passa, però lascia la ferita in chi l'ha compiuta, le impronte del male, la vergogna e il debito della pena.

L'abito invece, deposto nell'anima dalle azioni cattive come una malattia da una vita corrotta, rimane stabile e lega l'anima con catene che non si possono sciogliere. Riduce in schiavitù i sensi e l'intelligenza[4], opera le cose peggiori e induce i suoi schiavi alle azioni più scellerate: per esse si consolida e non cessa di produrle, essendone contemporaneamente causa ed effetto, come in un circolo[5].

Ecco perché [536b] il peccato non ha fine: l'abito genera gli atti e, con la ripetizione degli atti, si rinforza l'abito. E così, a causa dell'uno e dell'altro male, poiché entrambi progredivano sempre[6], visse il peccato, ma io morii[7], poiché il male non è cominciato ieri, né da poco, ma da quando siamo nati.

Dal momento in cui Adamo, affidandosi al maligno, disprezzò colui che è buono e stravolse la propria volontà, l'anima perse la salute e il vigore e da allora anche il corpo si adattò all'anima, conformandosi a lei come uno strumento nella mano dell'artista, e si pervertì con lei. L'anima infatti condivide le passioni del corpo perché gli è strettamente congiunta: ne è segno il rossore del corpo quando l'anima ha vergogna, o il suo languore quando l'anima è oppressa da preoccupazioni.

[536*c*] Ma, col progredire dell'umana natura e col propagarsi del genere

umano uscito da quel primo corpo, anche la perversione fu trasmessa da quel corpo al corpo dei posteri, a modo delle qualità naturali. Infatti il corpo non solo è affetto dalle passioni dell'anima, ma anche comunica all'anima le sue; l'anima gode e soffre e ci sono alcuni per natura temperanti, altri incontrollati, secondo la costituzione del loro corpo.

Per conseguenza, l'anima di ogni uomo eredita la malizia del primo Adamo, trasmessa dall'anima di lui al suo corpo, dal suo corpo a quello dei suoi discendenti, e infine da questi corpi passata nelle anime[8].

È questo [536*d*] l'uomo vecchio: questa semenza cattiva abbiamo ricevuto dai progenitori assieme alla vita e perciò non abbiamo conosciuto neppure un giorno puro da peccato[9], nemmeno abbiamo cominciato a respirare liberi dal male. Anzi, come dice il profeta, *fin dal seno materno ci siamo alienati, fin dall'utero abbiamo errato*[10].

Inoltre, non ci siamo limitati all'infelice porzione del peccato dei progenitori, non ci siamo accontentati dei mali ereditati; bensì abbiamo aggiunto male a male, facendo prosperare quel cattivo patrimonio, con tali eccessi da offuscare i primi mali coi secondi, e mostrarci imitatori molto peggiori dei modelli. E, cosa più grave di tutte, il male non aveva tregua, e [537*a*] *la* malattia progrediva continuamente[11].

Forse anche per questo era impossibile che il genere umano fosse capace di curarsi da sé: non aveva quasi mai gustato la libertà, e non ne aveva esperienza, perciò non poteva giungere nemmeno al desiderio ed alla volontà di possederla, né poteva insorgere contro la tirannide[12].

Da queste pesantissime catene, da questa condanna, da questa malattia, da questa morte ci libera il battesimo: così facilmente che non ha bisogno di tempo, così pienamente e perfettamente che non ne rimane traccia[13]. E non solo libera dal male, ma infonde anche l'abito contrario. Infatti, il Signore con la sua morte ci ha dato il potere di uccidere il peccato[14] e con la sua risurrezione ci ha fatto eredi della vita nuova. La sua morte, in [537*b*] quanto morte, uccide la vita cattiva, e in quanto castigo, paga quella pena dei peccati, di cui ciascuno di noi era debitore per le proprie opere malvagie.

Così il battesimo ci purifica da ogni abito e da ogni atto peccaminoso[15], in quanto ci rende partecipi della morte vivificante del Cristo. Ma poiché, per mezzo del lavacro battesimale, partecipiamo anche alla sua risurrezione, il Cristo ci dà un'altra vita, ci plasma le membra e ci infonde le potenze di cui avremo bisogno giungendo alla vita futura[16].

Così io subito sono assolto dai peccati e immediatamente recupero la salute,

proprio perché si tratta di [537*c*] pura opera di Dio, che non può essere soggetta al tempo. Dio del resto non benefica ora il genere umano, così da aver bisogno del tempo, ma lo ha già beneficato. Il Signore non paga ora la pena dei miei peccati, non ora appresta il rimedio, non ora plasma le membra e infonde le potenze: già prima le ha plasmate, le ha infuse, l'ha preparato.

Dal momento in cui salì sulla croce, morì e risorse, la libertà degli uomini fu reintegrata, fu ricomposta la forma e la bellezza, furono formate le nuove membra[17]. Ora si deve solo venire avanti e accedere ai doni.

Questo appunto può fare il battesimo in noi: unire i morti alla vita, i prigionieri alla libertà, i deformi alla forma beata.

Il prezzo del riscatto è già stato pagato, ora si tratta soltanto di essere liberati; il profumo [537d] è già stato versato e la sua fragranza ha riempito l'universo[18]: non ci resta che respirarlo; anzi nemmeno questo, poiché anche il potere di respirare ci è stato dato dal Salvatore, come quello di essere liberati e illuminati. Non solo alla sua venuta nel mondo la luce è sorta, ma ha provvisto anche l'occhio; non solo ha effuso il profumo, ma ce ne ha dato anche la percezione. Ora dunque il santo lavacro conforma i battezzati a questi sensi e a queste potenze[19].

Come materia informe e deforme ci immergiamo nell'acqua battesimale, e in essa troviamo la bella forma. E tutti i beni sorgono in noi immediatamente, perché già prima erano stati preparati: *Il mio convito è pronto*, [540*a*] *i miei tori e i miei vitelli grassi sono stati uccisi, tutto è pronto: venite alle nozze*[20]! Questo solo manca alla festa: che accorrano gli invitati; una volta venuti, di che avranno ancora bisogno per la loro felicità? Più di nulla ormai.

Nel secolo futuro andiamo incontro al Cristo già pronti; ma ora ci prepariamo andandogli incontro. Allora dovremo presentarci a lui avendo tutto, nel tempo presente invece è necessario andare a lui per ricevere tutto.

Perciò allora le vergini stolte non potranno entrare nella stanza nuziale[21], ma nel secolo presente gli stolti sono invitati al convito[22] e alla coppa dell'amore[23].

Allora non sarà più possibile che un morto ritorni alla vita, un cieco riabbia la vista, un corpo corrotto sia plasmato di nuovo[24]; mentre ora occorre soltanto volontà e ardore di desiderio [540*b*] e tutto il resto viene di conseguenza. *Sono venuto nel mondo*, dice, *perché abbiamo la vita*[25]; e: *la luce è venuta nel mondo*[26].

Anche questo è proprio dell'ineffabile amore di Dio per gli uomini: dopo aver compiuto lui tutto ciò per cui sono stato liberato, ha lasciato che anche noi portassimo un qualche contributo alla nostra liberazione: quello di credere che nel battesimo è la salvezza e di volervi accedere[27]; sicché, per questo solo tutto sia attribuito a noi ed egli ci rimeriti dei suoi stessi benefici.

Così, quando accade che uno muoia subito dopo il battesimo, senza portare con sé nient'altro che il sigillo battesimale, il Signore lo chiama alla corona come se avesse combattuto per il regno[28].

1. v. 532*b*.

2. cfr. *Rom*. 6, 6-13.

3. *atti... abiti*; la distinzione di ἐνέργεια ed ἕξις è un dato fondamentale dell'antropologia aristotelica: si veda ad esempio *Ethica ad Nicomachum* I 8, 1098*b*; Cabasilas vi ritornerà in 721*ab*.

4. *sensi... intelligenza*; con queste due parole abbiamo cercato di rendere il senso dell'unico termine greco φρόνημα, che dice insieme il modo di sentire e quello di pensare, la forma e il contenuto dell'atteggiamento interiore.

5. *ὥσπερ ἐν κύκλῳ*; su questa dinamica a spirale del peccato, cfr. GREGORIO NISSENO, *De instituto christiano*, 78: «la malvagità, per la sua stessa coerenza interna, trascina coloro che l'amano all'estrema perversione». Ma al «circolo» del male corrisponde, esattamente rovesciato, quello della grazia e della santità; cfr. *Vita Theodorae* 2, 765*bc*: l'amore di Dio portava la santa a conversare con lui, e l'incontro con Dio le dava un'esperienza gioiosa che a sua volta aumentava l'amore «come in un circolo (ὥσπερ ἐν *κύκλῳ*)».

6. Il disegno storico dell'umanità peccatrice prima del Cristo è dunque quello di una progressiva e sempre più rapida decadenza morale e spirituale; questa prospettiva aiuta a comprendere in tutta la sua portata l'insistenza con cui Cabasilas parla di Dio che «ha cercato» l'uomo (v. Introduzione, 25*s*): separati da lui per la colpa, non solo mai avremmo potuto trovarlo, ma ce ne allontanavamo sempre più, come in una corsa folle verso il nulla (v. 536*d*).

7. cfr. *Rom*. 7, 9*s*.

8. Per l'influsso del corpo sull'anima nella trasmissione del peccato, cfr. ANSELMO, *De conceptu virginali* 2, PL 158, 434*c*. 8, *ib*. 442*b*. 17, 450*b*: «corpus quod corrumpitur aggravai animam (*Sap*. 9, 15)».

9. cfr. *Iob*. 14, 45.

10. *Ps* 57, 4.

11. È uno dei modi tradizionali — dall'*Epistola a Diogneto* in poi — di vedere la preparazione al Cristo come costituita non dal crescere e dal progressivo purificarsi del desiderio, ma al contrario dall'aumentare del male e dell'indigenza; cfr. GREGORIO NISSENO, *ln diem natalem Christi*, PG 46, 1132*c*: dal peccato di Adamo alla venuta del Cristo «la tenebra del male crebbe fino alla sua misura estrema». *De tridui spatio (=ln resurrectionem* I), PG 46, 609*a*: un'enorme «massa di male andò accumulandosi dalla creazione del mondo fino all'economia della passione del Signore». Particolarmente vicino al nostro testo, questo delle *Catechesi battesimali* di GIOVANNI CRISOSTOMO: «Adamo ha portato nel mondo l'inizio del debito, e noi lo abbiamo aumentato con i peccati commessi in seguito» (III, 163).

12. v. 525*d*. Cabasilas ritorna su un principio che gli è caro: solo quando abbiamo fatto esperienza di qualche cosa e ne abbiamo sentito il gusto, possiamo desiderarla e averne brama.

13. *traccia*: ἴχνος; v. *ln Ezechielem* II, *Parisinus* 1213, f. 77: il battesimo «non lascia neppure una traccia (μηδὲ ἴχνος) della nostra vita precedente»; cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* II 3, PG 33, 1080*b*: il battesimo «distrugge tutte le tracce dei peccati».

14. *uccidere il peccato*; v. 544*c*.

15. *abito... atto*; v. *supra* 536*a*.

16. v. 496*ab*.

17. L'opera redentrice, compiutasi una volta per sempre, riempie tutto il tempo e tutto lo spazio (*infra*: τὸ πᾶν): l'uomo nuovo, nel Cristo risorto, è già formato nella sua santità e nei suoi organi capaci di Dio: si

tratta ora soltanto di assumerne la perfezione «unendosi» a lui mediante i misteri (v. *infra*: «unire — συνάψαι — i morti alla vita»). I misteri dunque non pongono in essere una realtà nuova, perché col Cristo e in lui tutto è già compiuto e la storia della salvezza è giunta al suo termine; e per questo, ancora, essi agiscono «subito» (ἀθρόον: 537*b*) al nostro riceverli, non essendo che il farsi presente a noi di ciò che in se stesso è già dato e conchiuso.

18. cfr. *Sancti unguenti officium*, GOAR 503: «unguento effuso è il nome del tuo Figlio Cristo, nostro Dio, nel quale è reso profumato tutto il mondo visibile e invisibile».

19. Ritornano una ad una in questo brano le espressioni di 496*a*; con il battesimo è dunque risolto il problema posto all'inizio del libro, poiché con esso non solo ci è fatto il dono, ma già sono formate in noi le membra e i sensi capaci di percepirlo e accoglierlo.

20. *Mt.* 22, 4.

21. cfr. *Mt.* 25, 1-12.

22. cfr. *Prov.* 9, 4*s*.

23. *coppa dell'amore*: v. 580*a*.

24. Riprende il parallelo con 496*a*: «allora... non è più il tempo di plasmare l'occhio».

25. *Io.* 10, 10.

26. *Io.* 3, 19.

27. *ardore di desiderio... credere... volervi accedere*: προθυμίας... πιστεῦσαι... θελησαι προσελθεῖν; sono i tre termini con cui regolarmente Cabasilas definisce il nostro compito: quello che spetta agli uomini di compiere per poter accogliere il puro dono della salvezza (v. 517*d*: «da parte nostra, dimostriamo tutto l'ardore possibile, ... lo crediamo... e andiamo con gioia»; 545*a*: «volere, credere e accedere al battesimo dispongono a conseguirne i doni»).

28. v. 517*c*: «ottenere la corona senza sudori e senza pericoli:... per noi egli ha ingaggiato battaglia».

V.

IN CHE COSA CONSISTE LA VITA NUOVA INFUSA IN NOI DAL BATTESIMO

[540*c*] Ecco in che modo e da quali mali il battesimo libera le anime; ma, poiché in virtù del risorto ci infonde anche una vita, cerchiamo di capire di che vita si tratta. Certo non può essere quella che vivevamo prima, ma una vita migliore e tuttavia propria alla natura umana. Infatti, se avessimo ancora la vita di prima, che bisogno c'era di morire? E se ne avessimo un'altra, ma dotata delle stesse potenze, non sarebbe una risurrezione. Se fosse una vita angelica, che abbiamo noi in comune con gli angeli? È l'uomo che è caduto, ma se cadesse uomo e risorgesse angelo, questa non sarebbe certo una rigenerazione dell'uomo.

Come se si rompesse una statua[1] e non si desse più al bronzo l'effigie di un uomo, ma un'altra forma: questo non significherebbe [540*d*] restaurare la statua, ma plasmare un altro oggetto. Perciò tale vita deve essere una vita umana, nuova e migliore della prima; ma tutti questi elementi si trovano congiunti solo nella vita del Salvatore: vita nuova, perché non ha nulla in comune con l'antica, migliore quanto nemmeno può essere concepito, perché, pur essendo propria della natura umana, è vita di Dio. Infatti era la vita di un uomo e chi la viveva era puro da ogni peccato, in quanto Dio e anche come uomo.

Ecco perché è assolutamente necessario che nell'atto di essere rigenerati nasca in noi la vita del Cristo[2]: ed è per questo ancora che usciamo dall'acqua battesimale senza peccato[3]. E ciò risulta chiaro anche per quanto segue. La [541*a*] nascita nel battesimo è principio della vita futura, acquisizione delle nuove membra e dei nuovi sensi e preparazione dell'esistenza di lassù; ma non è possibile prepararsi al secolo futuro in altro modo che accogliendo fin d'ora la vita del Cristo, il quale è *il padre del secolo futuro*[4], come Adamo lo è del presente, poiché precedette gli uomini nella vita corruttibile[5]. Come dunque non è possibile vivere questa vita umana senza aver ricevuto i sensi di Adamo e le potenze vitali proprie dell'uomo, così è impossibile penetrare vivi in quel mondo beato senza esservi stati predisposti dalla vita del Cristo e plasmati secondo la sua immagine[6].

Anche da un altro punto di vista il lavacro è nascita. Il Cristo genera, [541*b*]

noi siamo generati: ora, è noto che il generante infonde nel generato la sua propria vita.

Qui forse qualcuno si stupirà: non solo i battezzati, ma anche coloro cui non fu concesso di essere predisposti alla vita eterna dalla forza dei misteri, tutti gli uomini insomma, riac quisteranno i loro corpi immuni da vecchiezza e risorgeranno incorruttibili[7]!

Poiché solo la morte del Cristo ha introdotto nel mondo la risurrezione, davvero è da stupirsi che vi abbiano parte coloro che non hanno ricevuto il battesimo, per il quale entriamo in comunione con quella morte vivificante[8]. Dal momento che fuggono il medico[9], rifiutano il soccorso e respingono l'unica medicina[10], che altro può renderli capaci di conseguire l'immortalità[11]?

[541*c*] Sembra che ci siano solo due alternative. Se Dio *non ha alcun bisogno dei nostri beni*[12], tutti dovrebbero godere successivamente di tutti i beni, dei quali il Cristo si è fatto causa per noi con la sua morte: risorgere con lui, con lui vivere, con lui regnare e avere ogni felicità. Se invece è assolutamente necessario anche il nostro contributo, chi non può presentare al Salvatore la sua fede in lui non dovrebbe nemmeno risorgere.

C'è però qualcosa da dire in proposito. La risurrezione è una restaurazione della natura[13], cioè appartiene a quel genere di doni che Dio elargisce gratuitamente: come crea senza la volontà della creatura, così pure ricrea senza il suo concorso[14]. Invece il regno dei cieli, la visione di Dio e [541*d*] l'essere con Cristo sono un godimento della volontà, perciò sono riserbati soltanto a coloro che li hanno voluti, amati, desiderati. È naturale che goda per la presenza di tali beni chi li ha desiderati, come è impossibile che ne goda chi non li ha voluti: come potrebbe godere e rallegrarsi della loro presenza, se non ne ha concepito alcun desiderio quando ne era privo? Anzi, allora non potrà più desiderare, né sforzarsi di conseguire, perché non sarà in grado di vedere quella bellezza. È ciò che dice il Signore: *il mondo non può riceverlo, perché non lo vede e non lo conosce*[15]. Costui dunque precipiterà da questa vita nell'altra come un cieco, privo di tutti quei sensi e quelle potenze che permettono di conoscere ed amare il Salvatore, di voler essere con lui, e [544*a*] di poterlo essere[16].

Dunque, non bisogna meravigliarsi se tutti vivranno immortali, non tutti però beati. Tutti infatti godono egualmente della semplice provvidenza di Dio relativa alla natura, ma di quei doni che onorano la volontà godono solo gli uomini pii verso Dio. Ecco la ragione: Dio vuole dare tutti i beni a tutti, distribuisce a tutti egualmente le sue grazie, quante beneficano la volontà e quante restaurano la natura[17]. Noi tutti, anche nolenti, poiché non possiamo fuggire[18], riceviamo i doni

che Dio fa alla natura. Ci benefica anche se non lo vogliamo, ci costringe con amore e, quand'anche volessimo scuoterci di dosso la sua liberalità, non potremmo. [544*b*] Tale è il dono della risurrezione. Non è in nostro potere né nascere, né risorgere dopo morti, o non risorgere. Invece la suprema beatitudine premia quel che dipende dalla volontà umana: la scelta del bene, la remissione dei peccati, la rettitudine dei costumi, la purezza dell'anima, l'amore di Dio. Questi beni sono a nostra portata: possiamo accettarli o fuggirli e perciò chi vuole può, ma chi non vuole come potrebbe goderne? Certo non è possibile volere senza volere, né essere costretti volendo[19].

Ma c'è anche un'altra ragione: il Signore soltanto ha liberato la natura dalla corruzione e la volontà dal peccato: l'una essendo divenuto *primogenito dei morti*[20], l'altra *essendo entrato precursore per noi*[21] nel santo dei santi. In quanto ha ucciso il peccato[22] [544*c*], ci ha riconciliati con Dio, ha abbattuto il muro di divisione[23] e si è santificato per noi, affinché anche noi fossimo santificati nella verità[24].

È giusto, evidentemente, che siano liberati dalla corruzione e dal peccato soltanto quelli che partecipano della sua volontà e della sua natura: della sua natura come uomini, della sua volontà per avere amato la sua epifania[25] e la sua passione, per avere obbedito ai suoi comandi e aver voluto ciò che lui vuole.

Alcuni però possiedono la prima condizione, ma non accettano la seconda: si trovano ad essere uomini, ma non credono che nel Salvatore è la salvezza e non sono in comunione di volontà con lui buono. Per conseguenza costoro perdono la remissione dei peccati e le corone di giustizia[26], perché sono separati dal Cristo nella volontà; nulla invece impedisce che siano liberati di quell'altra [544*d*] libertà e che risorgano, dal momento che sono divenuti della stessa natura del Cristo[27].

Infatti il battesimo produce soltanto la vita beata in Cristo e non la vita (in genere), come la morte e la risurrezione del Cristo elargiscono semplicemente la vita immortale.

Per questo la risurrezione è un dono comune a tutti gli uomini[28], mentre la remissione dei peccati, le corone nei cieli e il regno sono riserbati a coloro che contribuiscono prima con l'apporto dovuto, e che, fin dalla terra, si dispongono come conviene alla vita celeste e allo sposo. Generati di nuovo, perché il secondo Adamo è nuovo[29]; [545*a*] splendenti di grazia custodiscono la bellezza infusa in essi dal lavacro, poiché egli è *bellissimo sopra i figli degli uomini*[30]; portano la testa eretta come i vincitori dei giochi olimpici, perché è corona; hanno le orecchie perché è parola, gli occhi perché è sole, l'olfatto perché lo sposo è anche

profumo e profumo effuso[31]; sono venerandi anche nelle vesti a motivo delle nozze[32].

1. Su questa immagine, v. 516*c*; 524*c*.

2. y. 516*c*: «la vera vita... passa in noi: ... viene il Cristo».

3. A un livello di maggiore profondità, viene così definitivamente chiarito che la distinzione fra il momento negativo e quello positivo della salvezza (v. 513*d* nota 14) non significa il loro succedersi cronologico. Non solo anzi i due momenti di fatto coincidono, ma ontologicamente è il positivo che costituisce il fondamento del negativo: è la partecipazione alla vita del Cristo, il solo «senza peccato» (ἀναμάρτητος), che cancella in noi la colpa e ci fa, come lui, senza peccato (ἀναμάρτητοι).

4. *Is.* 9, 5; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1060*c*: il Cristo è «padre del secolo futuro, poiché mediante l'amore e la conoscenza genera gli abitatori del mondo celeste». GREGORIO PALAMAS: il Cristo, nuovo Adamo, ci è progenitore e padre del secolo futuro (*Homilia* LIV 6, OIKONOMOS 186); egli è infatti divenuto veramente padre per noi in virtù del battesimo (*Homilia* LVI 7, *ib.* 207). Sulla paternità del Cristo, v. 597*d*.

5. Sul parallelo Cristo-Adamo (cfr. *Rom.* 5, 12-21; *I Cor.* 15, 45-49), v. 512*c*; 680*a*.

6. v. 496*a*.

7. *immuni da vecchiezza*: ἀγήρῳ; come «non invecchia» il mondo in cui saranno portati (496*b*).

8. *morte vivificante*: ζωοποίῷ θανάτῳ; cfr. *Oratio*, 44.

9. *fuggono il medico*; sul tema della fuga da Dio, v. *Introduzione*, 25.

10. v. 557*c*: «sono stati pensati molti rimedi per il genere umano ammalato, ma solo la morte di Cristo ha potuto portare... la buona salute».

11. Per Cabasilas è ugualmente certo che, come il Cristo solo «ha introdotto nel mondo» (509*c*) la giustizia e la vita, così solo mediante il battesimo si può partecipare della santità e della risurrezione del Cristo.

12. *Ps.* 15, 2.

13. *restaurazione della natura*: φύσεως ἐπανόρθωσις; cfr. l'analoga definizione in MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 532*d*: «la risurrezione è una riformazione (ἀνάπλασις) della natura».

14. cfr. CIRILLO ALESSANDRINO, *In Ioannem* 4, PG 73, 568*ab*: «riteniamo che il mistero compiutosi nella risurrezione di Cristo passi a tutta l'umanità, e che in lui per primo la nostra natura sia stata liberata da tutta la corruzione; tutti infatti risorgeranno, a immagine di colui che è risorto per noi e che, essendo uomo, tutti contiene in sé: e come nel primo uomo siamo stati inclusi nella morte, così in colui che per noi è il primogenito tutti rivivranno dai morti».

15. *Io.* 14, 17. Il passo, che si riferisce allo Spirito Santo, serve qui di appoggic alla tesi cara al Cabasilas, secondo la quale si può amare solo ciò che si conosce, e si può possedere solo ciò che si ama (v. 552*c*).

16. v. 496*a*.

17. *restaurano*: ἐπανορθοῖ; v. 541*c*.

18. poiché non possiamo fuggire; v. 501*c*, 544*b*.

19. Se anche nell'ordine della grazia il Cristo quasi ci costringe attirandoci a sé «con tirannide amorosa» (φιλανθρώπῳ τυραννίδι: 501*a*), solo nell'ordine della natura noi, neppure volendo, possiamo fuggire i doni di Dio, che veramente ci fa violenza «costringendoci con amore» (βιάζεται φιλανθρώπως). Questa differenza non dipende da una minore forza della grazia, ma dalla natura stessa dell'amore che consiste nell'adesione della volontà (v. *supra*).

20. *Apc.* 1, 5; cfr. *Col.* 1, 18.

21. *Hb.* 6, 20.

22. ucciso il peccato: v. 537*a* e Indice dei termini.

23. cfr. *Eph.* 2, 14.

24. cfr. *Io.* 17, 19.

25. cfr. *II Tm.* 4, 8.

26. cfr. *ib.*

27. Riassumendo: morte e corruzione sono conseguenza del peccato, che ha sconvolto l'ordine della natura (φύσις) stabilito da Dio; l'uomo infatti è stato creato incorruttibile, e per invidia del demonio la morte è entrata nel mondo (cfr. Sap. 2, 23*s*). La restaurazione (ἐπανόρθωσις: 541*c;* 544*a*) di questo ordine naturale si compie già con l'incarnazione, per la quale il Verbo, assumendo una natura umana, si è unito a tutti gli uomini: poiché dunque il Cristo è risorto, tutti gli uomini, «divenuti della stessa natura del Cristo» (544*cd*), devono risorgere con lui che è il loro «primogenito» (544*c*). Ma con ciò non è ancora vinto il peccato in se stesso, per il quale la volontà (γνώμη) degli uomini si è distolta da Dio (v. anche 572*b*: «c'è un duplice muro di separazione: quello della natura e quello della volontà»); la volontà infatti non può essere liberata dall'avversione a Dio forzatamente, perché «non è possibile volere senza volere» (544*b*), ma occorre che accetti la salvezza offerta dal Cristo entrando in comunione con lui nell'amore. Da entrambi i vincoli, comunque — quello della corruzione e quello del peccato — unico liberatore è sempre il Cristo (μόνος... ὁ κύριος: 544*b*).

28. *dono comune*: κοινὸν... δῶρον; cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In psalmum* 48, PG 55, 230*c*: «la risurrezione sarà comune (κοινή) a tutti, la risurrezione gloriosa invece sarà di quelli che avranno vissuto rettamente».

29. cfr. *I Cor.* 15, 45.

30. *Ps.* 44, 3.

31. cfr. *Ct.* 1, 3.

32. Tutta la realtà dei battezzati è prodotta in essi dal Cristo, come partecipazione alla sua bellezza e al suo trionfo; ed è in ordine al Cristo: per ascoltare lui che è parola (λόγος), per vedere lui che è sole (ἥλιος), per odorare lui che è profumo (μύρον), per andare incontro a lui che è lo sposo (νυμφίος); v. 500*d*.

VI.

IL BATTESIMO CREA POTENZE INDISTRUTTIBILI, MA NON COSTRINGE A SERVIRSENE

Ma ci si presenta ora un altro problema, che non conviene trascurare.

Se volere, credere e accedere[1] al battesimo dispongono a conseguirne i doni, se fuggire il battesimo equivale a fuggire del tutto la felicità eterna[2], che dire della consuetudine relativa al ritorno degli apostati?

Dopo aver ricevuto il battesimo essi lo ripudiano, [545b] biasimano la loro scelta precedente e rinnegano il Cristo; ma poi, ritrattando le proprie iniquità, ritornano spontaneamente alla Chiesa. Ora, sembrerebbe logico condurli al battesimo e compiere interamente su di essi il rito dal principio, come se avessero perduto tutto; invece la consuetudine santa è di segnare i loro corpi con il divino *miron* e di iscriverli nel numero dei fedeli, senza aggiungere niente di più[3]. Forse perché ci sono in noi due potenze relative alla pietà verso Dio: la potenza di ricevere l'occhio mediante i misteri[4] e quella di usarlo per guardare verso il raggio divino. Ora coloro che hanno apostatato dal cristianesimo hanno perduto la seconda attitudine, ma conservano la prima, cioè la disposizione a vedere. [545*c*] La causa è questa: volendolo, possiamo perdere la potenza di guardare, come è in nostro potere amare il sole o chiudere gli occhi al suo raggio; ma ci è impossibile strappare l'occhio o guastarlo del tutto nella sua consistenza. Ora, se non possiamo distruggere nessuna delle potenze dell'anima con cui ci genera la natura, meno che mai potremo distruggere quelle che Dio stesso infonde direttamente in noi nell'atto di rigenerarci.

Infatti il battesimo plasma e struttura lo stesso principio fondamentale del nostro essere (qualunque esso sia: libera determinazione del pensiero e della volontà, o comunque si debba intendere), e ad esso ogni potenza dell'anima cede ed è attratta verso il suo movimento, mentre nulla ha potere su questo principio e nulla può cambiarlo[5]: né la sua iniziativa, poiché non potrebbe divenire niente di meglio di ciò che è, né Dio, [545*d*] poiché non vorrà toglierci i doni che egli stesso ha infuso in noi: *i doni di Dio sono senza pentimento*[6]. Insomma, Dio, che è infinitamente buono, vuole per noi tutto il bene, e lo dà, ma senza distruggere la

dignità fondamentale del libero arbitrio[7].

Tale è il bene del battesimo: non forza la volontà e non la costringe; è un'energia ma non impedisce di restare cattivi a quelli che non ne usano[8], come il fatto di avere l'occhio sano non è di ostacolo a chi vuole vivere nelle tenebre.

È evidente: e ne sono chiari testimoni proprio i battezzati che, dopo aver ricevuto il battesimo e tutte le grazie connesse, sono stati trascinati al limite estremo dell'empietà e della perversione. Tuttavia, poiché non [548a] hanno perduto le potenze infuse, essi non hanno bisogno di una seconda creazione; perciò il sacerdote non li lava, ma, ungendoli, immette in loro una grazia spirituale di pietà, come timore di Dio, amore e simili; quelle grazie cioè che possono richiamare in essi le disposizioni primitive. Tale infatti è l'efficacia del *miron* sugli iniziati[9].

Basti su questo argomento quanto detto finora.

1. *volere, credere, accedere*; v. 540*b*.

2. *fuggire... la felicità*; v. 501*d*.

3. La *Epitome canonum* di COSTANTINO ARMENOPULO riassume così i canoni 7 del Concilio costantinopolitano I e 7 di Laodicea: tutti gli eretici che hanno ricevuto il battesimo valido, quando accedono alla Chiesa ritornando alla retta fede «siano soltanto unti col santo *miron*, dopo avere con una dichiarazione scritta anatematizzato le eresie» (V 1, PG 150, 125*c*; cfr. *scholium* a V 4, *ib.* 149*c*).

4. *ricevere l'occhio;* v. 496*a*.

5. *principio fondamentale*: ἡγούμενον; l'essere umano non si risolve nelle diverse facoltà, ma è unificato nel suo nucleo più intimo, da cui procedono e sono convogliati a un unico fine tutti gli impulsi e i movimenti. È un principio comune dell'antropologia classica e particolarmente dello stoicismo, che chiama questo elemento coordinatore col nome appunto di ἡγεμονικόν (o ἡγούμενον: SVF I n. 141 p. 39); cfr. SVF II n. 836 p. 227: «gli stoici dicono che c'è una parte superiore dell'anima, lo ἡγούμενον, che produce le immaginazioni e le opinioni, le sensazioni e gli impulsi: e lo chiamano pensiero (λογισμόν)». Dallo stoicismo, questa nozione è passata ai Padri, come si può ampiamente verificare già io ORIGENE, che vede in questo vertice dell'anima il punto d'aggancio fra l'uomo e il puro dono di Dio: «la parte dell'anima... che è la più importante di tutte, e che alcuni chiamano *principale cordis*, altri senso razionale, o sostanza intellettuale, o comunque possa chiamarsi, quella parte di noi stessi per la quale possiamo essere capaci di Dio» (*In Exodum* IX 4, PG 12, 367*c*); cfr. *In Canticum* II, PG 13, 143*d*: «*principale cordis*..., nel quale la Chiesa tiene unito a sé il Cristo, o l'anima tiene legato e stretto a sé il Verbo di Dio coi vincoli del proprio desiderio». Cabasilas assume questa categoria senza discuterla, e senza pronunciarsi per ora sulla sua più intima natura: è l'intelletto (λόγος), la volontà (γνώμη), il libero movimento (αὐτονομία) di queste due facoltà insieme, o qualche altra cosa ancora? v. tuttavia 721*c*.

6. *Rom.* 11, 20.

7. *libero arbitrio*: αὐτεξουσίου; ancora un dato fondamentale dell'antropologia classica, e un termine tipicamente stoico entrato nel linguaggio e nel pensiero cristiano senza trascinare seco tutto il sistema nel quale si trovava originariamente inserito. Basti vedere, per rendersi conto della nuova fisionomia che l'αὐτεξούσιον assume nei Padri, il modo con cui lo qualifica e lo fonda MASSIMO CONFESSORE: «se l'uomo è stato fatto a immagine... della divinità — e la divina natura è per essenza libera (αὐτεξούσιος) —

certo anche l'uomo… è per natura libero» (*Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 304*c*). Se dunque la libertà dell'uomo si fonda sul suo essere immagine di Dio, è evidente che il battesimo, che ricrea in lui tale immagine, non solo non la distrugge, ma al contrario la restaura nella sua integralità e nella sua attualità più piena; cfr. SIMEONE NUOVO TEOLOGO, *Capita theologica…, cent.* III 89, 109: «il battesimo… non distrugge l'αὐτεξούσιον, ma ci dona la libertà di non essere più oppressi contro la nostra volontà dalla tirannide del demonio».

8. *non ne usano*: μὴ χρωμένους; correggiamo il testo della *Patrologia Graeca* secondo il *Parisinus* 1213, f 175.

9. Traducendo in termini della teologia scolastica occidentale, occorrerebbe dunque dire che l'unzione col *miron* produce — fra gli altri effetti — una «reviviscenza» del battesimo, rendendolo di nuovo attivo e operante.

VII.

L’ESPERIENZA INEFFABILE DELLA VITA IN CRISTO SI MANIFESTA SOPRATTUTTO NEL MARTIRIO

Procediamo nel seguito del discorso.

È chiaro dunque, dalle argomentazioni precedenti, che vivono la vita del Cristo i rigenerati dal battesimo. Ma che cos’è la vita del Cristo? Non abbiamo ancora spiegato qual’è quello stato dell’anima per cui i battezzati, continuando a fruire del battesimo, partecipano alla vita del Cristo[1].

[548*b*] Del resto, quest’oggetto supera in massima parte le possibilità del discorso umano. Infatti ‹la vita in Cristo› è una *potenza dell’eone futuro*[2], come dice Paolo, e preparazione all’altra vita. Come dunque non è possibile riconoscere la virtù degli occhi o la grazia del colore senza avvicinarsi alla luce; come chi dorme, finché dorme, non può vedere ciò che vede chi veglia; allo stesso modo non è possibile, nel tempo presente, comprendere quali siano esattamente quelle nuove membra e potenze, di cui potremo far uso pienamente solo nella vita futura, e nemmeno quale sia la loro bellezza. Occorre infatti bellezza connaturale e luce adeguata.

In verità, siamo membra di Cristo, e questo è effetto del battesimo; ma lo splendore e la bellezza delle membra sta nel capo: certo non ci sembrerebbero belle delle membra [548*c*] disgiunte dal capo! Ora, il capo di queste membra è nascosto nella vita presente, e non apparirà che nella futura; dunque, anche le membra rifulgeranno e saranno manifestate allora, quando incominceranno a risplendere insieme al capo[3].

Questo insegna Paolo: *Siete morti, dice, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio, ma quando apparirà il Cristo, la vita vostra, allora anche voi con lui sarete manifestati in gloria*[4]. E il beato Giovanni: *Non ancora è stato rivelato che cosa siamo, ma quando sarà manifestato, allora saremo simili a lui*[5].

Perciò, ora non è possibile conoscere perfettamente la potenza della vita in Cristo; nemmeno i beati lo possono, ma confessano di non sapere il più[6] e di conoscere solo in parte, in enigma e come attraverso uno specchio[7]. E anche quello che possono [548*d*] conoscere, non può essere rivelato a parole[8].

Certo, i puri di cuore[9] hanno qualche percezione e conoscenza di queste realtà[10], ma è impossibile trovare la parola o il discorso adeguato a quel che si conosce, e capace di essere un segno di quello stato beato per chi lo ignora[11]. Sono quelle cose, infatti, che udì l'apostolo Paolo quando fu rapito al terzo cielo, in paradiso: *parole ineffabili che non è dato all'uomo di esprimere*[12]. Quello che è conoscibile, quello che può essere detto di questa vita, e che ha forza di dimostrare l'invisibile, sono invece le opere buone degli iniziati, i nuovi costumi dei battezzati fedeli al loro ordine, e la virtù sovrannaturale, che vince le leggi degli uomini e non può essere frutto di sapienza, di esercizio, di nascita, [549*a*] o di qualunque causa umana[13].

L'anima loro, infatti, prova ardente desiderio di cose che agli uomini non è facile nemmeno immaginare, e il loro corpo non spegne l'ardore dell'anima, ma sopporta tante pene quante l'anima vuole. Ora, la potenza dell'anima e del corpo è di per sé limitata; né l'anima né il corpo possono resistere a ogni pena: se alcune possono essere sopportate, di fronte ad altre l'anima viene meno e il corpo muore. Niente, invece, ha avuto ragione di quei beati, né nell'anima né nel corpo: essi resistettero, e sopportarono con costanza tante e tali specie di dolori, che nemmeno il libero gioco della fantasia può inventare.

Ma non ho ancora detto la cosa più straordinaria: in verità, essi non *resistettero*, non *sopportarono con costanza*. Non disprezzavano infatti la vita presente per la speranza di premi grandissimi e di una vita migliore, indotti cioè a tanta audacia [549*b*] da un giudizio e un ragionamento; non sopportarono contro voglia, come fanno i malati per le bruciature e il ferro del medico, ma — novità inaudita — essi amavano quelle piaghe, bramavano quelle fatiche, ritenevano desiderabile quella morte, anche senza altre prospettive[14].

Alcuni desiderarono la spada, i tormenti, la morte, e, dopo averli provati, cresceva il loro desiderio; altri bramavano una vita di patimenti e di fatiche, di vivere lontano da ogni sollievo, e di avere in conto di delizie il morire ogni giorno.

Il corpo li seguì e li sostenne nei loro combattimenti contro le leggi del corpo, E tutto questo non in due o tre, o venti, non soltanto gli uomini o i giovani, ma migliaia, una folla che non si può contare, persone di ogni età.

[549*c*] Ciò si fa evidente soprattutto nei martiri. Alcuni di essi erano credenti prima delle persecuzioni, in altri il Cristo infuse la vita vera proprio nelle persecuzioni. Gli uni e gli altri dichiaravano ai persecutori la loro fede in Cristo, ne proclamavano il nome, desideravano di morire, e ad una sola voce invocavano il carnefice, come affrettandosi verso un bene già manifesto: senza distinzione,

donne e fanciulle, uomini e ragazzi, ogni condizione, ogni stato di vita. E bisogna aggiungere anche un elemento che si riferisce a una differenza non piccola nel genere umano; cioè, che non può comportarsi allo stesso modo nelle lotte [549*d*] e nei patimenti chi vive nei sudori e chi ha la vita facile: un soldato e un cortigiano non vedranno la morte con gli stessi occhi.

Ora niente ha impedito il mirabile slancio dei martiri, niente si è opposto a che tutti egualmente giungessero all'acme della sapienza; ma, poiché una sola potenza li aveva generati e plasmati tutti, tutti raggiunsero il limite massimo della virtù, stimarono e amarono il bene al di là di ciò che si addice alla natura, e per lui non tennero conto nemmeno della vita.

Donne di teatro, uomini corrotti, una folla di tal fatta accolse la parola della nostra comune salvezza[15] e fu trasformata, accordandosi in una bella armonia; e questo così rapidamente e facilmente come [552*a*] se mutassero di maschera[16].

È accaduto a molti di entrare a far parte di questo coro non ancora lavati: non ancora battezzati con l'acqua dalla Chiesa, li battezzò lo stesso sposo della Chiesa. A molti, dunque, diede dal cielo una nube[17], o dalla terra acqua sgorgata spontaneamente, e così li battezzò, ma i più li rigenerò in modo invisibile[18].

Come le membra della Chiesa, Paolo o chiunque sia come lui, completano quello che manca al Cristo[19], così non è assurdo che il capo della Chiesa completi quello che manca alla Chiesa: se esistono delle membra che sembrano aiutare il capo, quanto è più giusto che il capo supplisca al difetto delle membra[20].

E le cose stanno veramente così. Ma riprendiamo il discorso di prima.

Dunque, questa forza — per la quale essi osarono con coraggio, [552*b*] desiderarono con ardore e poterono condurre a termine le cose desiderate — non è dato di trovarla nella natura degli uomini: non c'è nemmeno bisogno di parole per dimostrarlo.

Se la conclusione è obbligata — causa di tutto ciò è la grazia del battesimo — resta da vedere il modo col quale il battesimo opera questi effetti nei santi.

1. *continuando a fruire*; abbiamo reso così il perfetto ἀπολελαυκότες: di fatto il battesimo, che genera l'essere nuovo, insieme ad esso infonde anche un'energia che agisce in continuità, e dispone l'anima in uno stato (πάθος: v. 54[8d]) che per sé non verrebbe mai meno, come non viene meno la nuova vita che viene creata.

2. *Hb.* 6, 5.

3. Il Cristo è insieme la nostra bellezza e la luce ad essa proporzionata (κατάλληλον) che — attuando pienamente (καθαρῶς) la nostra potenza visiva — ci consente di percepirla in misura perfetta (ἀκριβῶς): solo nella luce del Cristo possiamo vedere il nostro splendore. Ora, poiché il Cristo non risplenderà chiaramente e non si manifesterà in modo perfetto che nella vita futura, solo allora anche noi, che siamo sue membra,

risplenderemo con lui e in lui saremo manifesti a noi stessi. Su questo tema, di capitale importanza per la retta comprensione del Cabasilas. v. *Introduzione*, 40*s*.

4. *Col.* 3, 4.

5. *I Io.* 3, 2. Riguardo a questa citazione, osserva ottimamente il SALAVILLE, *Le christocentrisme*..., 146 nota 2: «Cabasilas modifica un poco la prima parte della frase. Là dove il testo sacro ha il futuro τί ἐσόμεθα (=che cosa saremo), egli mette il presente τί ἐσμεν. La sua argomentazione sulla nostra ignoranza attuale della vita soprannaturale ne risulta evidentemente rafforzata. Allo stesso modo, egli sembra riferire al Cristo come soggetto il verbo φανερωθῆ (=sarà manifestato), del secondo membro della frase».

6. L'incompletezza dell'esperienza della vita in Cristo non deriva dunque soltanto da condizioni soggettive di imperfezione morale o dall'infedeltà al dono ricevuto nel battesimo, ma è connessa con la struttura della nostra realtà terrena, inevitabilmente sproporzionata rispetto alla vita celeste. Anzi, i santi stessi non solo non conoscono pienamente (τελείως), ma ignorano più di quanto non conoscano (τὸ πλεῖστον): ciò di cui ora fanno esperienza è solo un'ombra di quanto godranno nella vita beata.

7. cfr. *I Cor.* 13, 12.

8. L'assioma classico dell'inadeguatezza della parola al pensiero (v. 552*d*: la parola è come un'immagine — εἰκών — della cosa, che non corrisponde mai perfettamente alla sua forma — εἶδος) ha una verifica particolarmente valida quando si tratta della conoscenza dell'essenzialmente inconoscibile: in questo caso soprattutto, come non è la ragione l'organo di conoscenza, così non può essere la mediazione razionale del discorso (λόγος) lo strumento adatto a esprimerla; cfr. BASILIO, *Homilia de fide*, PG 31, 464*b*: «è presunzione parlare delle realtà divine, poiché riguardo ad esse è molto inadeguato l'intelletto, e a sua volta la parola solo confusamente può esprimere il pensiero: la nostra mente è molto inferiore alla realtà, e la parola è più debole ancora dell'intelletto».

9. cfr. *Mt.* 5, 8.

10. v. 496*c*: «i beati già ora possono cogliere molti riflessi della vita futura».

11. *stato beato*: letteralmente «passione beata» (μακαρίου πάθους); mentre secondo gli stoici qualsiasi πάθος deve essere bandito dall'animo del saggio, e secondo gli aristotelici esso deve essere moderato per non uscire dal limite della μετριότης, gli autori cristiani valutano la «passione» essenzialmente in base al suo oggetto (cfr. LATTANZIO, in SVF III n. 444 p. 108). Per questo, secondo essi può esservi anche una passione «lodevole» (ἐπαινετόν: MASSIMO CONFESSORE, *Centuriae de caritate* III 71, PG 90, 1037*c*), o addirittura «beata»: «il μακάριον πάθος dell'amore di Dio» (*ib.* III 67, 1037*ab*); allo stesso modo GREGORIO PALAMAS, polemizzando contro la rinascita umanistica del concetto classico di πάθος: «ci sono anche passioni beate (πάθη μακάρια)»; (*Difesa degli esicasti* II 2, 12, vol. I 343); v. 725*a*.

12. *II Cor.* 12, 4.

13. Così argomenta Demetrio davanti al persecutore Massimiano, affermando che la costanza dei martiri è segno della verità del cristianesimo: «proprio attraverso questi tormenti si mostra in modo evidente come ci sia qualcosa di divino e soprannaturale (ὑπερφυούς) e superiore alle forze umane» (*In Demetrium* I, 93). È importante osservare come, secondo il Cabasilas, non possa essere offerta, da parte dei santi, alcuna percezione diretta della loro «vita in Cristo», ma solo una dimostrazione (ἀπόδειξις) indiretta: la vita divina rimane in se stessa invisibile (ἀφανής) benché la mostrino presente le opere soprannaturali (ὑπερφυεῖς) compiute da chi la possiede; e particolarmente, come si dirà al libro settimo, la carità (v. 725*a*).

14. cfr. *In Demetrium* I, 108*s*: mentre Giobbe sopportava contro voglia le sofferenze e pregava che gli fossero evitate, il cristiano Demetrio invocava Dio di fargliele affrontare senza indugio.

15. cfr. *Act.* 13, *26*: «parola della salvezza». *Jd.* 3: «comune salvezza».

16. L'argomentazione è semplice: l'identica testimonianza data dai martiri, pure così diversi fra loro, mostra che tutte le differenze naturali degli uomini sono superate in forza del battesimo; è certo infatti che la sapienza e la virtù dei martiri provenivano non dalla loro natura o educazione, ma dal fatto che tutti erano stati ugualmente trasformati da un'unica potenza; cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Maccabaeos* I 2, PG 50, 619: «il teatro del combattimento è del tutto aperto a ogni classe sociale, a ogni età, a uomini e donne,

perché tu possa renderti conto della larghezza di grazia e dell'ineffabile potenza di colui che istituisce la gara…: poiché, quando fanciulli e vecchi mostrano una forza superiore alla natura, è la grazia di Dio operante in loro che si manifesta in modo splendido» *In martyres*, PG 50, 683: «il servo non è trattenuto dal timore del padrone, né il povero dall'angustia della miseria, né il vecchio dalla debolezza dell'età, né la donna dalla fragilità della natura, né il ricco dall'orgoglio delle ricchezze, né il principe dalla sicurezza del potere: l'ardente amore dei martiri annulla ogni differenza».

17. Questa forma miracolosa di battesimo è attestata nella leggendaria passione di Porfirio: «venne una nube di luce, coprì il teatro e pian piano li bagnava e illuminava» (*Une passion inédite*…, 272; cfr. *Synaxarium Constantinopolitanum*, 4 nov., 193: «furono battezzati dalla nube e così vennero alla Chiesa cattolica»).

18. *rigenerò in modo invisibile*: ἀφανῶς ἀνέπλασεν; ἀνάπλασις è una delle classiche denominazioni del battesimo, e questo intervento del Cristo è accostato ad altri modi con cui lo Sposo della Chiesa può conferire il battesimo: anche in questo caso sembra dunque trattarsi, secondo il pensiero del Cabasilas, di un vero e proprio «battesimo». Siamo assai lontani dalla concezione di sacramento vigente nella scolastica occidentale: poiché qui non si tratta necessariamente né di un segno visibile, né di un rito ecclesiale.

19. cfr. *Col.* 1, 24.

20. È un'affermazione di grande portata teologica: poiché l'opera della Chiesa non è adeguata a tutte le necessità, il Cristo continua ad agire anche direttamente per supplire a ciò che le manca, fino al punto di amministrare lui stesso il battesimo quando occorra (v. *supra*).

VIII.

L'AMORE DEI SANTI NASCE DALL'ESPERIENZA DEL CRISTO INFUSA IN ESSI DAL BATTESIMO

È evidente che quelle fatiche e quelle lotte furono lotte e fatiche di amanti e che le frecce di Cristo e i suoi filtri amorosi li indussero a tanta novità[1]. Ma quale è stata la causa del loro amore? Che cosa è accaduto loro per amare così? Da che cosa sono stati infiammati? Questo è ora l'oggetto della nostra riflessione.

La conoscenza è causa dell'amore: è essa che lo genera. Non si può amare alcuna cosa bella, senza saper che è bella. [552*c*] Ma poiché questa conoscenza può essere massima e perfetta, oppure imperfetta, analogamente accade per l'amore: il bello o il buono che sono perfettamente conosciuti, sono anche perfettamente amati come conviene a tanta bellezza, ma quando non sono del tutto manifesti agli amanti, anche il loro amore è debole[2]. Dunque è chiaro: il battesimo in fonde nei santi una certa conoscenza e percezione di Dio ed essi conoscono chiaramente colui che è il buono e il bello per essenza, ne percepiscono la grazia, ne gustano la bellezza.

Ora io dico che chi impara può apprendere più perfettamente da un'esperienza che per via d'insegnamento[3]. Infatti la nostra conoscenza delle cose è duplice: quella che si può acquistare ascoltando e quella che si apprende per esperienza diretta. Nel primo modo non [552*d*] tocchiamo la cosa, ma la vediamo nelle parole come in un'immagine, e nemmeno in un'immagine esatta della sua forma. Infatti, tra le cose esistenti non è possibile trovarne una in tutto simile ad un'altra e che, usata come modello, basti alla conoscenza della prima[4]. Conoscere per esperienza, invece, vuol dire raggiungere la cosa stessa: qui perciò la forma si imprime nell'anima e suscita il desiderio come un vestigio proporzionato alla sua bellezza[5]. Ma quando siamo privati dell'idea propria dell'oggetto e riceviamo di esso un'immagine debole e oscura tratta dalle sue relazioni con gli altri oggetti, il nostro desiderio si commisura a quest'immagine, e quindi non l'amiamo quanto è degno di amore e non proviamo per esso quei sentimenti che potrebbe suscitare, perché non ne abbiamo gustato la forma.

Come infatti le forme diverse delle diverse essenze imprimendosi nell'anima

[553*a*] la configurano in modo diverso, così è anche per l'amore.

Dunque, quando l'amore del Salvatore in noi non lascia scorgere nulla di straordinario e al di sopra della natura, è segno manifesto che abbiamo incontrato soltanto delle voci che parlano di lui; ma come è possibile conoscere bene per questo mezzo colui cui nulla è simile, che nulla ha in comune con altri, a cui nulla può essere paragonato, e che a nulla può paragonarsi? Come apprenderne la bellezza ed amarlo in modo degno della sua bellezza[6]?

Coloro cui fu dato tale ardore da esser tratti fuori dalla propria natura e indotti a desiderare e a poter compiere opere maggiori di quelle che gli uomini possono concepire[7] furono feriti direttamente dallo sposo, fu lui a infondere un raggio della sua bellezza nei loro occhi: la grandezza della ferita indica la freccia, l'ardore rivela il feritore.

[553*b*] In questo differisce dal vecchio il nuovo patto e in questo è migliore: allora era la parola a insegnare, ora è il Cristo presente, che ineffabilmente trasforma e plasma le anime degli uomini.

Con la parola, con la dottrina, con le leggi, non era possibile che gli uomini giungessero al fine desiderato[8]. Se fosse stato possibile con le parole, non sarebbero state necessarie le opere e tanto meno opere sovrannaturali: un Dio incarnato, crocifisso, morto.

Ciò fu evidente fin dal principio negli stessi apostoli e padri della nostra fede. Ebbero il vantaggio di essere istruiti in ogni dottrina, e per di più dal Salvatore in persona, furono spettatori di tutte le grazie da lui riversate nella natura umana e di tutti i patimenti da lui sofferti per gli uomini. Lo videro morire, risorgere e [553*c*] ascendere al cielo; tuttavia, pur avendo conosciuto tutto questo, finché non furono battezzati, non mostrarono nulla di nuovo, di nobile, di spirituale, di migliore dell'antico. Ma quando venne per essi il battesimo e il Paraclito irruppe nelle loro anime[9], allora divennero nuovi e abbracciarono una vita nuova, furono guida agli altri e fecero ardere la fiamma dell'amore per Cristo in sé e negli altri. Prima infatti, per quanto vicini al sole, pur condividendo la sua vita e ascoltando le sue parole, non avevano ancora la percezione del suo raggio, perché ancora non avevano ricevuto quello spirituale lavacro[10].

Allo stesso modo Iddio conduce alla perfezione tutti i santi venuti dopo di loro: essi lo conoscono e lo amano, non attratti da nude parole, ma [553*d*] trasformati dalla potenza del battesimo, plasmandoli e trasformandoli l'amato[11], il quale crea un cuore di carne[12] e bandisce l'insensibilità[13]. Egli scrive, ma, come dice Paolo, *non su tavole di pietra, bensì sulle tavole di carne del cuore*[14]; e non vi incide semplicemente la legge, ma lo stesso legislatore. È lui che incide se stesso[15].

In molti santi questo appare in modo particolarmente evidente: in quelli che non poterono apprendere la verità a parole né riconoscere dai prodigi la potenza di Colui che era annunciato, e che pure il battesimo, non appena ricevuto, rese manifestamente cristiani perfetti[16].

Per esempio il beato Porfirio[17], vissuto in tempi in cui la legge di Cristo dominava l'intero universo e [556*a*] tutti gli uomini udivano la voce dei predicatori, quando le lotte dei martiri innalzavano dovunque i trofei e rendevano testimonianza alla vera divinità del Cristo in modo più splendido che con le parole, dopo aver udito migliaia di discorsi ed essere stato spettatore di tanti prodigi e di tanti eroi, rimase tuttavia nell'errore, preferendo la menzogna alla verità[18]; non appena però fu battezzato, e questo per gioco, non solo divenne subito cristiano, ma fu anche annoverato nel coro dei martiri.

Era un commediante e, mentre esercitava la sua arte, ebbe perfino questa audacia: per muovere al riso, incominciò o parodiare il battesimo e si immerse nell'acqua, inginoc chiandosi sulla scena e invocando la Triade. Ridevano gli spettatori, cui era presentato il dramma, ma per lui quello che stava accadendo non era più questione di riso o di scena, era [556*b*] veramente una nascita e una nuova creazione: insomma proprio il mistero del battesimo. Uscì dall'acqua con l'anima non più da commediante, ma da martire, con un corpo nobile, come se fosse esercitato alla sapienza e ai patimenti, con una lingua pronta ad attirarsi l'ira anziché il riso del tiranno.

Fu così alacre e serio, lui che in vita era stato un buffone, arse di tale desiderio per il Cristo, che, dopo aver sofferto molti tormenti, morì con gioia, per non tradire nemmeno con la lingua il suo amore[19].

Così anche Gelasio[20] amò il Cristo e lo conobbe allo stesso modo. Si affrontarono infatti come se fossero nemici, per combattersi; ma, quando colui cui muoveva guerra gli ebbe aperti gli occhi dell'anima e mostrata la propria bellezza, subito egli fu fuori di sé [556*c*] per quella bellezza e mostrò una volontà del tutto cambiata, da nemico divenuto amante.

Era estasi infatti quell'amore che conquistava e trascinava fuori dai limiti umani[21]. Allude a questa estasi il profeta, quando dice: *Molti saranno fuori di sé a causa tua*[22]. Parlava del Cristo, riferendosi a ciò che accadde con la sua croce e la sua morte: *Come molti saranno fuori di sé a causa tua, così sarà disprezzata dagli uomini la tua bellezza, sarà disprezzata dai figli degli uomini*[23].

Il nobile Ardalione fu battezzato anch'egli mentre rallegrava gli spettatori con questo anziché con un altro gioco. Era infatti un artista del riso e inventore di simili piaceri per gli spettatori[24]. Dunque, fu battezzato, ma non imitando la

passione del Salvatore in simboli e in immagini, [556*d*] bensì nella realtà[25].

Rappresentava sulla scena la bella confessione[26] dei martiri: per gioco, dai compagni che pure recitavano, fu innalzato nudo sul legno; ma non appena ebbe proclamato il Cristo e sentito le sferze, improvvisamente cambiò. L'anima si accordò alla voce, la volontà aderì alle finzioni della scena e fu in verità quello che per scherzo diceva di essere: un cristiano.

Un'opera tanto grande è effetto di flagelli simulati, di una parola fittizia! Aveva appena detto di amare il Cristo che subito l'amava e la fiamma dell'amore dalla bocca si comunicava al cuore[27].

Negli altri il bene dal buon tesoro del cuore va sulla bocca[28], [557*a*] in Ardalione invece il tesoro dei fiumi celesti dalla bocca passò al cuore.

O ineffabile potenza di Cristo! Non gli concesse benefici, e non lo mise a parte delle corone, non lo attrasse con la speranza dei beni, ma lo afferrò e lo avvinse associandolo alle sue piaghe e alla sua ignominia, a tal punto da persuaderlo a cose che prima non avrebbe nemmeno tollerato di udire.

Subito rinunziò alle consuetudini che il lungo tempo gli aveva reso connaturali, mutò la sua volontà di prima nell'abito affatto contrario, passando dalla condizione peggiore e più vile all'ottima fra tutte. Niente infatti è più spregevole di un commediante[29] e più sapiente di un martire[30]. Che hanno essi in comune? È forse conforme alla ragione naturale che piaghe e ignominia generino amore? che il nemico sia preso e assoggettato proprio con quei mezzi che usava per esprimere la sua inimicizia e che [557*b*] logicamente avrebbero dovuto indurre il fedele a fuggire il cristianesimo? Chi, facendo soffrire in questo modo, può persuadere ad amare colui che si è esercitato ad odiare, e fare che uno inimicissimo e persecutore diventi amico e fautore[31]?

Basti così. In questi esempi è evidente che la parola della dottrina[32] non ha potuto nulla, e che tutto ha operato la forza del battesimo.

Anche Ardalione aveva udito le parole della nostra comune salvezza[33] e aveva visto i prodigi di molti martiri che avevano professato francamente la loro fede davanti a lui; tuttavia era ancora cieco e combatteva la luce, finché non fu battezzato ricevendo il marchio di Cristo[34] e [557*c*] rendendo la bella confessione[35].

Questo infatti è il significato del battesimo: imitare la testimonianza di Cristo davanti a Pilato[36] e la sua costanza fino alla croce e alla morte; ma si può imitare sia con questi santi simboli ed immagini, sia con i fatti che, al momento decisivo, provano la fede in mezzo ai pericoli[37].

In ogni tempo sono stati pensati molti rimedi per il genere umano ammalato,

ma solo la morte di Cristo ha potuto portare la vera vita e la buona salute. Perciò essere generati nella nuova nascita, vivere la vita beata, disporsi alla salute altro non è che bere di questo farmaco e, per quanto è possibile ad uomini, rendere quella confessione, sopportare quella passione, [557*d*] morire di quella morte[38].

1. *frecce... filtri*: βέλη... φίλτρα; l'accostamento dei due termini è tipicamente cabasiliano: cfr. *Epistola* 2, 30; *In Demetrium* I, 89. 108. Per φίλτρον nella tradizione, v. 500*a* nota 29; ma anche di c dardi amorosi» e di «ferite d'amore» si parla talvolta, particolarmente dopo il *Commento al Cantico* di ORIGENE (I, PG 13, 83*d*-84*a*; III, ib. 162*ab*: «di tale ferita deve Dio colpire le anime, con tali dardi e lance trafiggerle e farle sanguinare con salutari ferite»; *ib. c*: «ferita d'amore», etc.; cfr. GREGORIO NISSENO, *In Canticum* 4, PG 44, 852*b*: «dolce piaga, ... dardo d'amore»).

2. Sono assiomi notissimi dell'antropologia classica, ma passati da tempo nella tradizione cristiana e filtrati attraverso l'esperienza concreta dei santi; è certo da queste fonti che Cabasilas immediatamente li attinge, carichi ormai di nuovi contenuti spirituali; cfr. SIMEONE NUOVO TEOLOGO, *Capita theologica..., cent.* I 33, 49: «non è possibile ottenere l'amore perfetto verso Dio in modo stabile, se non nella misura della propria conoscenza spirituale»; v. 541*d*; 644*b* nota.

3. *esperienza... insegnamento*; v. 553*c*.

4. A chi non conosce un oggetto per esperienza diretta, non lo si può descrivere che per analogia, cioè servendosi di immagini a lui note che in qualche modo «rassomiglino» all'oggetto in questione; ma, poiché la somiglianza anche più perfetta non è mai identità, tale via di conoscenza è necessariamente approssimativa.

5. v. 708*b*: «la potenza del desiderio si proporziona all'oggetto desiderato».

6. Poiché il Cristo non solo non ha nessuna immagine che lo rappresenti perfettamente — ciò che vale anche per tutte le altre realtà: v. *supra* — ma, essendo l'unico e l'incomparabile per essenza, è per definizione l'ineffabile, non lo si può conoscere che per via di esperienza, cioè per sua rivelazione diretta e personale; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Capita theologica et oeconomica, cent.* I 31, PG 90, 1093*d*: «l'anima non può assolutamente assurgere alla conoscenza di Dio, se Dio stesso nella sua condiscendenza non la tocca e non la innalza a sé».

7. *fuori della... natura*: τῆς φύσεως ...ἐκστῆναι; comincia a formularsi qui quella dottrina dell'estasi sulla quale si ritornerà più ampiamente *infra* 556*bc*. Può notarsi fin da ora come l'estasi in questo contesto sia qualificata in senso essenzialmente ontologico: cioè come reale trasformazione dell'essere, per cui l'uomo liviene capace di opere sopra-naturali.

8. Sull'insufficienza dell'economia antica, v. 509*bc*.

9. Cabasilas intende le formule «battesimo nel fuoco» (*Mt.* 3, 11) e «battesimo nello Spirito Santo» (*Act.* 1, 5) come di un vero e proprio battesimo in senso «sacramentale» conferito agli apostoli il giorno di Pentecoste: anche per gli apostoli infatti, come per noi, il battesimo — comunque amministrato — costituisce l'unica via per ricevere lo Spirito.

10. La presenza personale del Cristo e l'ascolto stesso della sua parola, di per sé, non comportano ancora nulla di nuovo rispetto all'Antico Testamento, finché non sia donata la capacità di vederlo e di toccarlo. L'esperienza del Cristo presuppone dunque una condizione oggettiva che è la sua presenza, ma si compie in virtù di una conformazione soggettiva proporzionata a lui e capace di attingerlo, cioè di conoscerlo veramente e di amarlo in proporzione di tale conoscenza: e questa disposizione è attuata in noi dal Cristo stesso mediante il battesimo. È dunque solo con questo mistero, che personalizza il dona della salvezza facendoci «nuovi», che la venuta del Cristo porta frutto per noi, e si realizza compiutamente il passaggio dalla vecchia alla «nuova» economia; così, fino a che non si sia ricevuto il battesimo, anche se si conosce la parola di Dio, non si è veramente «ricevuto il cristianesimo»: «quelli che chiamiamo ancora catecumeni,

perché hanno ricevuto il cristianesimo per averne sentito parlare, e nella misura che comporta l'insegnamento» (*Liturgia* 23, 417*bc*.)

11. *plasmandoli… trasformandoli:* πλάττοντος… διατιθέντος; v. *supra* 553*b*: διατίθησι… *πλάττει*.

12. cfr. *EZ.* II, 19; 36, 26.

13. quella *insensibilità* (ἀναισθησίαν) per la quale, pure essendo stati accanto al sole, non avevano avuto percezione (αἴσθησιν) del suo raggio; v. 553*c*, e 496*ac*.

14. *II Cor.* 3, 3; v. 560*a*.

15. *lui… se stesso*: αὐτὸς ἑαυτόν; il Cristo, «principio, mezzo e fine» di ogni nostra attività nell'ordine della grazia (v. 677*d*), plasma in noi se stesso, affinché mediante lui noi possiamo conoscerlo: egli solo infatti è proporzionato a se stesso e può conoscersi in noi (v. 500*d*).

16. *non appena*: ἀθρόον; v. 537*bc*: «subito (ἀθρόον) sono assolto dai peocati e immediatamente ricupero la salute».

17. il *Synaxarium Constantinopolitanum* riporta la memoria di due santi mimi di questo nome (o due memorie dello stesso santo secondo tradizioni diverse?): una il 15 settembre (Porfirio si battezza da sé, parodiando il mistero su un tavolo davanti all'imperatore Giuliano e alla sua corte), e l'altra il 4 novembre (Porfirio è battezzato in teatro da un altro mimo, e subisce il martirio sotto Aureliano). Cabasilas presenta manifestamente una specie di combinazione fra le due *passiones*, accordandosi con quella del 15 settembre nel porre il martirio — che sarebbe avvenuto dopo l'autobattesimo di Porfirio — sotto Giuliano l'Apostata («in tempi in cui la legge di Cristo dominava l'intero universo»), e ispirandosi invece a quella del 4 novembre — o alla *passio* pubblicata da VAN DE VORST (v. 552*a* nota 17) — nel parlare della folla raccolta in teatro.

18. Come non convertono e non trasformano le sole parole, così neppure i miracoli necessariamente convincono (v. anche 557*b*); cfr. *Constitutiones aposto-licae* VIII 1, 5. 7: «non tutti gli empi sono convertiti dai miracoli: … i prodigi non convincono tutti».

19. *con gioia… nemmeno con la lingua*; v. 497*d*-500*a*: «con gioia… nemmeno una parola».

20. *Gelasio*; il *Chronicon paschale*, PG 92, 684*c*-685*a* pone il suo martirio sotto Diocleziano, nel 297: «era una comparsa…: di fronte alla folla, gli altri mimi lo gettarono in una botte… piena di acqua tiepida, parodiando… il santo battesimo. Ma la comparsa Gelasio, così battezzato, levatosi dalla botte… non sopportò più di rappresentare la scena, e disse: Sono cristiano! nella botte ho avuto la visione di una gloria tremenda: muoio cristiano».

21. *estasi… quell'amore*: ἔκστασις… ὁ ἔρως ἐκεῖνος; dell'estasi prodotta dall'amore di Dio, quando sopraffà coloro che ne ricevono il dono, tratta più volte e ampiamente lo Ps.-DIONIGI, adattando temi e terminologia plotiniana alla sua sintesi di teologia mistica: «l'amore di Dio (θεῖος ἔρως) è estatico (ἐκστατικός = trascina fuori di sé), poiché non permette che gli amanti rimangano di se stessi, ma li fa possesso degli amati» (*De divinis nominibus* IV 13, PG 3, 712*a*: testo citato letteralmente da MASSIMO CONFESSORE, in *Diversa capita, cent.* V 85, PG 90, 1384*c*). Il passo continua portando l'esempio di Paolo, che «divenuto preda del divino amore e afferrato dalla sua forza estatica (ἐκστατικῆς., δυνάμεως)… disse: Non sono più io che vivo, ma il Cristo che vive in me» (*ib.*); si veda anche *Mystica theologia* I 1, PG 3, 997*d*-1000*a*. L'esperienza della preghiera estatica, di cui tanto parla la tradizione cristiana, non è che una verifica particolare di questa δύναμις (su questa si veda particolarmente MASSIMO CONFESSORE, p.e. *Centuriae de caritate* I 10-12, PG 90, 944*ab*).

22. *Is.* 52, 14.

23. ib.

24. Ardalione; il Synaxarium Constantinopolitanum ne pone la memoria il 18 aprile: «al tempo dell'imperatore Massimiano, faceva il mimo e parodiava i patimenti e le imprese degli altri. Una volta ottenne grande successo nel rappresentare la costanza dei cristiani nel martirio, facendosi appendere e tenere sospeso, come uno che non volesse offrire libazioni agli dei. Mentre gli spettatori applaudivano e lodavano sia la bellezza dell'imitazione che la sua resistenza, egli gridò forte, impose silenzio alla folla e dichiarò di essere

veramente cristiano».

25. La passione del Cristo è la realtà (πράγμα) di cui il battesimo è simbolo (σύμβολον) e immagine (εἰκών): per questo i martiri, che come il Cristo versano il loro sangue, sono battezzati in esso «in verità» (v. 557*c*).

26. cfr. *I Tm.* 6, 13.

27. L'efficacia e il senso di ciò che si compie o si dice non dipendono sempre, o soltanto, dall'intenzione del soggetto, poiché Dio può comunque appropriarsene, servirsene per i suoi fini e riempirlo della sua potenza. In particolare alla proclamazione di Gesù è spesso attribuita, nella tradizione cristiana, questa forza intrinseca.

28. cfr. *Lc.* 6, 45.

29. Per gli antichi il mimo, o l'attore di teatro, appariva quasi la personificazione del vizio; v. 549*d*: «donne di teatro...», e la contrapposizione di «attore» (σκηνικός) a «virtuoso» (σπουδαῖος) nella *Epitome canonum* di COSTANTINO ARMENOPULO, V 2, PG 150, 133*b*)·

30. *più sapiente*: φιλοσοφώτερον; il concetto di «filosofia» è fondamentalmente sapienziale-pratico già nella tradizione classica precristiana, e soprattutto negli stoici: «essere preparato a filosofare significa essere disposto a tradurre in opere i precetti della filosofia e a vivere conforme ad essi» (SVF III n. 682 p. 170; cfr. *ib.* n. 557 p. 148). I cristiani lo identificano prestissimo con quello di virtù, o meglio di «vita secondo l'evangelo» (per l'evoluzione semantica del termine fino al secolo IV p.C., cfr. MALINGREY, *Philosophia...*, 1961); in questa linea, è chiaro che i santi sono i «veri sapienti... e filosofi di Dio» (Ps.-MACARIO, *Homilia* XVII 10, PG 34, 629*d*; cfr. GREGORIO NISSENO, *De instituto christiano*, 48: «Davide insegna a coloro che vogliono rettamente filosofare la via della vera filosofia»; *ib.* 64. 66, etc.). Allo stesso modo il CRISOSTOMO parla innumerevoli volte della «vera filosofia», che è quella dei cristiani fervorosi ed è insegnata soprattutto dall'esempio dei martiri (*Catechesi battesimali* I, 123; VII, 230; VIII, 250), posti al vertice della filosofia (cfr. *In martyres*, PG 50, 683). Del tutto analoga è la portata del termine in Cabasilas, che ne fa uso larghissimo (oltre che nella *Vita*, riguardo alla quale v. *Indice dei termini*, cfr. *Liturgia* 12, 393*d*. 14, 400*a*; In nativitatem, 473. 474. 475. 478; *In annuntiationem*, 490. 492; *Vita Theodorae*, 760*ab*. 761*ad*. 764*d*. 769*a*; *Contra feneratores*, 729*d*-732*a*; *In Demetrium* I, 70; sul rapporto filosofia-martirio cfr. in particolare *In Demetrium* I, 93).

31. *fautore*: σπουδαστήν; v. 517*b*.

32. *parola della dottrina*: λόγος τῆς διδασκαλίκς; v. *supra* 553*b*: λόγῳ... διδασκαλίᾳ. Cabasilas non fa che riprendere in altri termini l'opposizione stabilita in 552*c* fra διδασκαλία e πεῖρα (esperienza): è chiaro infatti che la δύναμις del battesimo consiste appunto nella πεῖρα e nella percezione (αἴσθησις) immediata di Dio che in esso ci è data.

33. parole-salvezza; v. 549*d*.

34. *marchio*: στίγματα; cfr. *Gal.* 6, 17; GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Maccabaeos* 1, PG 50, 618*c*: «corpi venerandi, piagati per il loro Signore, e che per il Cristo portano il marchio delle ferite (στίγματα)».

35. cfr. *I Tm.* 6, 13.

36. cfr. *Io.* 18, 37; *I Tm.* 6, 13.

37. *simboli... fatti*: συμβόλοις... πράγμασι; come già si è accennato (*supra* 556*c*), il martirio non solo può sostituire il battesimo nell'acqua, ma ne realizza il mistero nel modo più pieno. Già nella Chiesa dei Padri è diffusissima e universalmente accettata questa dottrina sul valore del «battesimo di sangue» (κατὰ τὸ μαρτύριον βάπτισμα: ORIGENE, *Exhortatio ad martyrium* 30, PG 11, 601*a*); per alcuni esempi particolarmente significativi, si vedano CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis* III 10, PG 33, 440*c*: «alcuni in tempo di pace sono battezzati nell'acqua, altri in tempo di persecuzione sono battezzati nel proprio sangue». BASILIO, *De Spiritu Sancto* 15, PG 32, 132*d*: «alcuni, soffrendo la morte per il Cristo in verità (ἀληθείᾳ) e non in rappresentazione (μιμήσει: imitazione), essendo stati battezzati nel proprio sangue, per la loro salvezza non hanno avuto affatto bisogno dei simboli συμβόλων) del battesimo nell'acqua ».

GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XXXIX in sancta lumina* 17, PG 36, 356*a*: «molto più santo degli altri battesimi è quello... di martirio e di sangue». Cabasilas, che ritornerà sull'argomento anche in 612*a*, accoglie senza riserve questa dottrina, limitandosi a sottolineare il carattere propriamente sacramentale — *extra mysteria nulla salusl* — anche di questo battesimo: «il battesimo più grande e santo di tutti è il sacramento (τελετήν) che si riceve col martirio e il sangue» (*In Demetrium* I, 110).

38. Con estrema libertà Cabasilas scompone e ricompone le sue stesse immagini: se in 513*cd* aveva detto che il farmaco del dolore e della morte era stato bevuto dal Cristo, il quale ne ha fatto passare in noi la virtù mediante i misteri, ora dice che siamo noi a bere, mediante il battesimo, il farmaco della morte di Cristo.

IX.

LA NUOVA ALLEANZA SI FONDA SULL'ESPERIENZA DI DIO INFUSA NEL BATTESIMO, DALLA QUALE DERIVANO AMORE E GIOIA

Questa è la potenza della legge nuova, così è generato il cristiano e così perviene alla mirabile sapienza[1], mettendo mano continuamente ad opere eccellenti, e possedendo una fede incrollabile. Infatti egli non crede in forza di persuasiva eloquenza[2], non regola la sua condotta sulle leggi, ma riceve l'uno e l'altro dono dalla potenza di Dio[3], per mezzo di entrambi si conforma alla forma beata del Cristo: *il regno di Dio non sta in parole, ma in potenza*[4], e *la parola della croce per noi salvati è potenza di Dio*[5].

Questa legge è spirituale[6] perché è lo [560*a*] Spirito che opera tutto, mentre l'altra era scritta perché si fermava alle lettere e ai suoni[7]. La prima legge era ombra e immagine, mentre le cose presenti sono realtà e verità[8]; infatti le parole e le lettere in rapporto all'essere delle cose hanno valore di immagine[9].

Prima che queste cose accadessero in realtà, molti secoli prima, Iddio le rivelò per bocca dei profeti: *Stabilirò*, dice, *un patto nuovo, non come il patto da me stabilito coi padri vostri.*[10] Di quale patto si tratta? Ecco: *Questo è il patto che* stabilirò con la casa d'Israele e con la casa di Giuda: porrò le mie leggi nelle loro menti c le scriverò nei loro cuori[11]; non scandendole per mezzo di una voce, ma io stesso, direttamente, il legislatore: Non istruiranno più ciascuno il suo fratello [506*b*] e ciascuno il suo vicino dicendo: conosci il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande di loro[12].

Anche David, trovata questa legge, esclamò con gioia: *Ho conosciuto che grande è il Signore*![13] Io l'ho conosciuto, dice, ne ho fatto esperienza, non ho ascoltato l'insegnamento di altri. Perciò, per indurre anche gli altri alla medesima esperienza, dice: *Gustate e vedete come è buono il Signore*![14] Sebbene avesse cantato la bontà di Dio con molte e svariate composizioni, il beato invita i suoi uditori all'esperienza delle cose lodate, non potendo le parole fare conoscere la

realtà[15].

Il battesimo infonde nelle anime battezzate questa esperienza e fa conoscere alla creatura [560c] il creatore, alla mente la verità, al desiderio il solo desiderabile. Grande perciò è il desiderio, il fascino ineffabile, l'amore al di sopra della natura: nulla manca, tutto concorda, niente dissona, ogni bene sovrabbonda.

PHILIPPI SOLITARII

DIOPTRA, id est, REGVLA, siue AMVSSIS REI CHRISTIANÆ, AD CALLINICVM MONACHVM, QVATVOR LIBRIS PER DIALOgum explicata.

Ex Bibliotheca Reipub. Augustana.

NICOLAI CABASILÆ SACELLII CVRATORIS DE VITA IN CHRISTO, LIBRI VI.

Eiusdem contra fœneratores oratio.

IOANNIS CARPATHIORVM EPISCOPI Capita hortatoria siue documenta spiritualia CXCI.

PHILOTHEI PATRIARCHAE CONSTANTINOPOLITANI IN PRAECLAROS PONTIFICES, & orbis terrarum Magistros, Magnum BASILIVM, GREGORIVM THEOLOGVM, & IOANNEM Chrysostomum laudatio, Græcolatina.

EX BIBLIOTHECA SERENISS. MAXIMILIANI, vtriusque Bauariæ Principis.

Adiecta sunt disputatiunculæ duæ Michaelis Glycæ.

OMNIA NVNC PRIMVM LATINITATE DONATA, à IACOBO PONTANO Societatis IESV.

Accesserunt Indices rerum verborumque locupletissimi.

Cum gratia & priuilegio Cæsareæ Maiestatis.

INGOLSTADII,

Ex Typographia ADAMI SARTORII.

ANNO M. DCIV.

Frontespizio del *Philippi Solitarii Dioptra*, con la prima edizione della versione latina della *Vita*, opera di Jacobus Pontanus

Ingolstadii, 1604.

Vediamo infatti: Dio ha infuso nelle anime il desiderio di possedere il bene di cui manchiamo, e di conoscere la verità di cui siamo privi[16]. Entrambi certo li desideriamo puri: il bene senza commistione di male, la verità senza menzogna. Nessuno gode di essere ingannato o può compiacersi di sbagliare e di incontrare il male, anziché il bene. Tuttavia non è mai accaduto che, pur desiderando il bene e la verità, gli uomini li abbiano conseguiti in modo puro; anzi, da parte nostra il bene e il vero non sono ciò che dice il loro nome [560*d*] più che non siano il contrario. Perciò, prima, non era noto quanto fosse grande la nostra potenza di amare e di godere, perché non erano presenti le realtà che bisognava amare e di cui si poteva godere, né era conosciuto il vincolo del desiderio e l'ardore del fuoco[17]. Infatti l'oggetto di quel desiderio non era in alcun luogo; ma quello stesso oggetto è presente a quanti hanno gustato il Salvatore; ed a lui è preordinato l'amore umano fin dal principio, come a suo modello e fine, quasi uno scrigno così grande e così largo da poter accogliere Dio[18].

Ecco perché, anche quando possiede tutti i beni dell'esistenza, l'uomo non è sazio, niente placa il suo desiderio[19], ma ha ancora sete, come se non avesse ottenuto nulla di ciò che desiderava.

[561*a*] La sete delle anime umane ha bisogno di un'acqua infinita: come potrebbe bastarle questo mondo finito[20]?

A questo allude il Signore dicendo alla samaritana: *Chi beve di quest'acqua avrà ancora sete, ma se uno beve dell'acqua che io gli darò, non avrà più sete in eterno*[21]. È questa l'acqua che appaga il desiderio dell'anima umana: *mi sazierò quando mi apparirà la tua gloria*[22]. L'occhio infatti è stato creato per la luce, l'udito per i suoni, ed ogni cosa per ciò cui è ordinata. Ma il desiderio dell'anima va unicamente al Cristo. Qui è il luogo del suo riposo[23], poiché lui solo è il bene, la verità, e tutto ciò che ispira amore[24].

Ecco perché [561b] niente impedisce a coloro che hanno incontrato il Cristo di amare con tutto l'amore infuso nelle loro anime fin dal principio, e di godere quanto può godere l'umana natura e quanto in essi ha aggiunto la virtù dell'acqua di rigenerazione[25].

La potenza di amare e di godere non può essere pienamente attualizzata dai beni di questa vita, perché il loro nome inganna e, se qualcosa sembra buona, è uno sciocco simulacro del vero.

Qui invece, non essendoci nulla ad impedirlo, l'amore si manifesta meraviglioso e ineffabile, e la gioia è grande quanto non si può dire; Dio infatti ha ordinato a sé l'uno e l'altro affetto, al fine che lo amiamo e di lui solo godiamo. È logico dunque che essi abbiano un certo rapporto con quel bene infinito, [561c] e

che gli siano — se così può dirsi — proporzionati[26].

Riflettiamo dunque quanto sia grande l'amore: tale grandezza infatti costituisce un segno della sua sovraeminenza. Per tutti i beni che ci ha elargito, ‹ Dio › considera come unica sua ricompensa l'amore e, se da noi lo riceve, estingue il nostro debito; se dunque l'amore è il corrispettivo di beni infiniti davanti a Dio giudice, come non sarebbe al di sopra della natura?

È chiaro che alla veemenza dell'amore corrisponde in tutto la gioia, all'amore si accorda sempre il diletto: ad amore grandissimo segue grandissimo diletto. Nelle anime umane è deposta evidentemente una grande e mirabile disposizione all'amore e alla gioia, la quale diviene pienamente operante alla presenza di colui che è il vero amabile e diletto[27]. È questa quella gioia piena di cui parla il Salvatore[28].

Per [561*d*] lo stesso motivo, quando lo Spirito entra in un uomo e distribuisce i suoi doni, l'amore e la gioia tengono il primo posto tra i frutti della sua venuta: *il frutto dello Spirito è l'amore, la gioia*[29].

La causa è questa: con la sua venuta[30] Dio dona alle anime prima di tutto una percezione di sé; ma, percepito il bene, è necessario amarlo e goderne. Anche quando apparve corporalmente agli uomini, il Signore prima di tutto esigeva da noi che lo conoscessimo, e così ci istruiva e ci introduceva direttamente in questa conoscenza, anzi proprio per questo giunse sino a manifestarsi sensibilmente e a questo fine compì tutta l'opera sua[31]: *Per questo sono nato e per questo* [564*a*] *sono venuto nel mondo, per dare testimonianza alla verità*[32]. Ma la verità era lui, perciò è come se dicesse: per manifestare me stesso.

Anche ora opera così quando viene nei battezzati e rende testimonianza alla verità, cacciando il bene apparente, infondendo e facendo conoscere il bene vero e, come egli dice, manifestando ad essi se stesso[33].

Queste cose sono vere, quelli che si lavano in questo lavacro ricevono una certa esperienza di Dio: è evidente dai fatti, come ho detto, ma, se c'è bisogno di testimoni, poiché sono molti gli amici di Dio che hanno compiuto opere grandi davanti a lui al quale rendono testimonianza, basti per tutti colui che tutti li precede, Giovanni, che ha l'anima più luminosa dei raggi del sole e la voce più splendente dell'oro[34].

[564*b*] Bisogna leggere le parole di questa lingua buona[35]: *Che cosa vuol dire «riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, ci trasformiamo nella stessa immagine»*[36]*? Certo questa trasformazione si manifestava più chiaramente quando operavano i carismi dei miracoli; tuttavia nemmeno ora è difficile vederla*

per chi ha occhi fedeli. Infatti, non appena siamo battezzati, l'anima purificata dallo Spirito risplende più del sole. E non solo volgiamo lo sguardo alla gloria di Dio, ma riceviamo lo splendore che da lui procede. Come sarebbe di un argento puro esposto ai raggi del sole e che a sua volta irradiasse raggi non della sua natura soltanto, ma anche del fulgore solare; così è per l'anima: purificata e divenuta più luminosa di qualunque argento, essa riceve un raggio dalla gloria dello Spirito [564*c*], *per accogliere la gloria che è comunicata, nella misura che conviene, dallo Spirito del Signore*[37].

E poco dopo[38]: *Vuoi che te lo dimostri in modo più tangibile con gli esempi degli apostoli? Pensa a Paolo: le sue vesti possedevano un'energia*[39]; *pensa a Pietro: persino la sua ombra aveva forza*[40].

Se non avessero portato l'immagine del re, se il loro fulgore non fosse stato inaccessibile, certamente né le vesti, né l'ombra avrebbero avuto tanta efficacia: infatti le vesti del re sono tremende anche per i ladri.

Vuoi vedere questa gloria riplendere anche attraverso il corpo? «Fissando in volto Stefano, videro come il volto di un angelo»[41]. *Eppure questo è niente in confronto di quella gloria che rifulge nell'intimo: quello splendore che un tempo fu sul volto di Mosè*[42] *essi l'avevano nell'anima, anzi* [564*d*] *molto più grande, poiché quello di Mosè era di natura sensibile, questo è incorporeo.*

Come dei corpuscoli incandescenti, staccandosi da altri corpi luminosi, si trasfondono nei loro vicini e comunicano ad essi il proprio fulgore, così accade ai fedeli[43]. *Perciò chi fa questa esperienza si distacca dalla terra e sogna le realtà dei cieli.*

Ahimè! C'è ben di che gemere amaramente: mentre godiamo di uno stato così nobile nemmeno comprendiamo quel che diciamo, tanto velocemente tutto ciò svanisce, e ricadiamo nelle cose sensibili. Infatti questa gloria ineffabile e tremenda rimane in noi per uno [565*a*] *o due giorni, poi la spegniamo con la tempesta delle cure terrene, e con fitte nubi ne teniamo lontani i raggi.*

Dunque la conoscenza di Dio che possono attingere i battezzati non li porta soltanto a ragionare, riflettere e credere: nelle acque battesimali ci è dato di trovare qualcosa di più grande e di più vicino alla realtà. Quel fulgore non può consistere in una conoscenza intellettuale di Dio, in una specie di lume della ragione[44]: perché, mentre quel fulgore svanisce dopo uno o due giorni, quando inquietudini e affanni si riversano sui neofiti[45], nessuno ha mai rinnegato la fede

in così breve tempo, pure essendo stato preso da cure terrene. [565*b*] Anzi, è possibile saper bene teologare anche in mezzo agli affari, o addirittura essere dediti a passioni cattive e non ignorare la parola della salvezza e della vera sapienza[46].

Dunque è chiaro che qui si tratta di una percezione immediata di Dio, prodotta dal tocco invisibile del suo raggio sull'anima[47].1 riti che accompagnano il battesimo sono simboli di questo raggio; tutto è pieno di splendore: le lampade, i canti, i cori, le acclamazioni, nulla che non sia luminoso. La veste è tutta splendente e disposta in modo che appaia come fatta di luce[48]; il velo sulla testa raffigura lo Spirito e la sua foggia allude misteriosamente alla presenza dello Spirito: è fatto in forma di lingua perché copra il capo ed abbia la stessa forma con cui lo Spirito [565*c*] si manifestò in principio battezzando gli apostoli[49].

Allora lo Spirito si posò appunto su questa parte del loro corpo, su ogni testa si poteva vedere un fuoco in figura di lingua. Con la forma della lingua credo che volesse indicare il motivo della sua discesa, poiché venne per interpretare il Verbo a lui consustanziale e ammaestrare gli ignoranti[50]. Ora è ufficio della lingua esprimere l'intimo, quale messaggera dei movimenti invisibili della mente. Infatti il Verbo annunzia il Padre che lo genera e lo Spirito annunzia il Verbo[51]: *Io*— dice Gesù al Padre — *ti ho glorificato*[52] e *Questi* — parla del Paraclito — *mi glorificherà*[53]. Ecco perché lo Spirito si mostra agli apostoli in quel modo.

Il simbolo ci porta a considerare quel prodigio, quel giorno felice che vide la prima istituzione del battesimo[54], [656d] affinché ricordiamo che i primi sui quali discese lo Spirito lo trasmisero ai posteri e questi a quelli dopo di loro e, così procedendo, venne fino a noi. E il dono non verrà mai meno, finché non venga chiaramente manifesto lo stesso donatore[55].

Allora, tolte le cose che fanno schermo, il Signore offrirà ai beati una percezione pura di sé, mentre ora l'offre per quanto è possibile ad esseri coperti di spessa carne.

È frutto di questa percezione la gioia ineffabile e l'amore soprannaturale, dai quali dipendono la grandezza delle opere buone, la manifestazione di imprese mirabili e la capacità di passare da vincitori attraverso tutte le cose, riportando la corona. Né terrori [568*a*] né allettamenti hanno mai potuto vincere creature armate di queste armi, poiché la gioia dominava le cose tristi e quelle dolci non potevano attrarli né scioglierli, essendo compaginati e legati da tanta forza di amore[56].

1. *sapienza*: φιλοσοφίαν; v. 557*a*.

2. cfr. *I. Cor*. 2, 4.

3. Fede e modo di vivere non sono qui semplicemente accostati, ma — come risulta dalla connessione con quanto precede — disposti in ordine di causalità: proprio perché la fede è frutto di esperienza intima e non di parole, la condotta può essere regolata non esternamente dalla legge, ma intimamente dallo Spirito; è dunque dalla stessa potenza di Dio (δυνάμει θεοῦ) che, ricevendo la fede come dono, riceviamo anche sapienza e forza per vivere conforme ad essa.

4. *I Cor*. 4, 20.

5. I Cor. 1, 18.

6. cfr. *Rom*. 7, 14.

7. *spirituale... scritta*: πνευματικὸς... γραπτός; v. 657*a*.

8. cfr. *Hb*. 10, 1: *La legge aveva un'ombra* (σκιάν) *dei beni futuri*; sulla contrapposizione dell'antica economia alla nuova come ombra e immagine (εἰκών) a verità (ἀλήθεια) e realtà (πρᾶγμα), v, 509*d* nota 27.

9. parole-immagine; v. 552*d*.

10. *Ier*. 38, 31*s*.

11. *ib*., 33.

12. *ib*., 34.

13. *Ps*. 134, 5.

14. *Ps*. 33, 9.

15. v. 552*cd*.

16. È una delle idee più forti del pensiero teologico cabasiliano, su cui ritornerà più volte la *Vita in Christo* (v. particolarmente 724*a*); ma anche riguardo a questo il Cabasilas attinge largamente alla tradizione dei Padri; basterà indicare alcuni punti di riferimento fondamentali. Già ORIGENE aveva affermato l'identità fra «diligere Deum et diligere bona» (*In Canticum prologus*, PG 13, 70*c*), da cui deriva che «l'anima ha un amore naturale (φίλτρον... φυσικόν) verso il suo creatore» (*Contra Celsum* III 40, PG 11, 972*c*); dopo di lui e alla sua scuola, GREGORIO NISSENO: «è consustanziale e connaturale all'uomo la tensione di desiderio (ἐπιθυμίας ὁρμήν) verso il bene» (*De instituto christiano*, 40). Ma già BASILIO aveva sviluppato ampiamente questo tema nella *Regula fusius* 2, «sull'amore di Dio, in cui si mostra come negli uomini vi sia per natura (κατά φύσιν) una inclinazione e una forza che li porta ad adempiere i precetti del Signore» (PG 31, 908*b*): «gli uomini naturalmente (φυσικῶς) desiderano le cose buone (τῶν καλῶν); ma solo il bene (τὸ ἀγαθόν) è propriamente buono e amabile: ora buono (ἀγαθός) è Dio, e quindi tutto tende a Dio, poiché tutto tende al bene» (*ib*., 912*a*); perciò «la brama di Dio non è qualcosa che si impari dal di fuori, ma è costituzionale all'uomo» (*ib*., 908*c*), e noi c con la nostra stessa creazione abbiamo ricevuta infusa la forza di amare» (*ib*.; 909*b*). E lo Ps.-DIONIGI, che fa di questa idea uno dei perni della sua dottrina mistica («la tearchia ha infuso in tutti... le dolci pene del divino... amore della sua bontà»: *De divinis nomini-bus* X 1, PG 3, 937*G*) sarà ripreso particolarmente da MASSIMO CONFESSORE: poiché Dio — come afferma l'Areopagita — è il vero essere e il vero bene (*Scholia in Div. nom*. IV 18, PG 4, 272*a*), anzi «più che buono e più che sostanziale» (*ib*., XIII 2, 413*c*), a lui come a verità e bene tende l'anima (*Mystagogia* 1, PG 91, 664*s*), essendo ordinate a lui come verità la sua facoltà contemplativa, e a lui come bene la sua facoltà attiva (*ib*., 5, 673*c*); è quindi «connaturata (ἔμφυτος)» all'uomo la tensione verso Dio (*Ambigua*, PG 91, 1084*a*), perché Dio stesso «che ha creato tutta la natura... ci ha dato una brama e un amore (πόθον... ἔρωτα) naturale verso di lui» (*ib*., 1361*a*; cfr. 1364*b*: περί θεοῦ φυσικός πόθος).

17. Solo l'esperienza di Dio ci fa conoscere noi stessi, attualizzando tutta la nostra capacità di amare, e rivelandocene così la dimensione infinita; v. 5*61*: «la disposizione all'amore e alla gioia diviene pienamente operante alla presenza di colui che è il vero amabile e diletto».

18. v. 680*a*: «mente e desiderio sono stati foggiati in funzione di lui (Cristo)».

19. *placa*: ἵστησι; v. 5010: «se volgiamo il desiderio in una direzione, egli (Cristo) lo arresta e lo placa (ἵστησι)». Come al solito in Cabasilas, il rapporto con Dio e quello col Cristo sono espressi da formule assolutamente identiche: fra poche linee, del resto, da Dio bene e verità, termine ultimo del desiderio dell'uomo, si passerà a parlare del Cristo bene e verità, «luogo di riposo» in cui soltanto l'anima si sazia (561*a*).

20. v. 708*bc* «si possono possedere dei beni, ma anche a possederli tutti guardiamo sempre più in là: ... il desiderio non cessa».

21. *Io.* 4, 13*s*.

22. *Ps.* 16, 15.

23. *luogo del... riposo*: κατάλυμα; v. 500*d*; 681*b*.

24. cfr. Ps.-DIONIGI, *Epistola* 10, PG 3, 1117: «il Cristo è il vero amabile e desiderabile e diletto».

25. *ha aggiunto*; è una precisazione importante: la potenza dell'essere umano, fin dall'inizio ordinata al possesso dell'infinito, è non soltanto attualizzata, ma anche ulteriormente accresciuta dalla rigenerazione battesimale.

26. v. 708*c*: «Dio ha ordinato a sé la vita dell'anima, la gioia e tutto il nostro essere».

27. v. *supra*, 560*d*.

28. cfr. *I lo.* 1, 4; *II lo.* 12.

29. *Gal.* 5, 22.

30. *con la sua venuta*: ἐπιδημῶν; si noti ancora lo scambio continuo di formule: venuta di Dio (*hic*) e venuta del Cristo (516*c*; 564*a*), conoscenza di Dio (560*d*; 561*b*; 564*a*) e conoscenza o amore del Cristo (560*d*; 561*a*).

31. v. 657*b*: «Dio... a tal punto apprezza il nostro amore per lui, e tutto fa per ottenerlo». Ora, poiché non si può essere salvi se non amando Dio, ma non lo si può amare se non lo si conosce, tutta l'economia salvifica è ordinata a darci quella conoscenza superiore di Dio — cioè quella «percezione (αἴσθησιν)» ed «esperienza» di lui (θεοῦ... πεῖρα: 564*a*) — da cui amore e gioia scaturiscono necessariamente: perché «percepito il bene, è necessario amarlo e goderne».

32. *Io.* 18, 37.

33. cfr. *Io.* 14, 21; v. 553*d*.

34. È una perifrasi encomiastica per indicare il Crisostomo (ὁ Χρυσόστομος: «il bocca d'oro»).

35. *In ep. II ad Corinthios* VII 5, PG 61, 448.

36. *II Cor.* 3, 18.

37. Crisostomo aggiunge: «e la irradia. Per questo dice: riflettendo, ci trasformiamo nella stessa immagine, dalla gloria (quella dello Spirito) nella gloria (nostra)».

38. *ib.*, 449: il testo è citato senza alcuna variante di rilievo rispetto all'edizione della *Patrologia Graeca*.

39. cfr. *Act.* 19, 12.

40. cfr. *Act.* 5, 15; si veda BASILIO, *Homilia de fide*, PG 31, 469*c*: «Paolo era malato, ma in virtù della presenza dello Spirito, chi prendeva i sudari passati sulla sua carne ne conseguiva sanità; e anche Pietro era, nel corpo, cinto di debolezza: ma, in virtù della grazia inabitante dello Spirito, l'ombra proiettata dal suo corpo scacciava le infermità dei sofferenti»,

41. *Act.* 6, 15.

42. cfr. *Ex.* 34, 30. Stefano e Mosè: due esempi addotti più volte da GREGOEIO PALAMAS a sostegno della dottrina esicasta sulla trasfigurazione misteriosa che, già in terra, glorifica i corpi dei santi; si veda p.e. *Difesa degli esicasti* I 3, 31 (vol. I, 177*s*): «anche il corpo in certo modo partecipa alla grazia che opera spiritualmente: si accorda alla grazia e diventa anch'esso sensibile al mistero nascosto che si compie nell'anima, comunicando a coloro che lo guardano... una certa percezione (αἴσθησιν) di ciò che avviene in chi possiede la grazia; così splendette il volto di Mosè..., così il volto sensibile di Stefano apparve come un

volto d'angelo» (cfr. *Homilia* XVI, PG 151, 220*b*).

43. La luce dello Spirito da chi l'ha ricevuta si comunica inevitabilmente agli altri; cfr. *In Demetrium* I, 83: «ricevette egli il raggio divino, e lo comunicò agli altri». *In hierarchas*, 162: «voi appariste tutti luminosi dei raggi dello Spirito, e Beneficaste gli altri con i raggi... emanati da voi». Sia l'idea che l'immagine sono tradizionali; si veda p.e. BASILIO, *De Spiritu Sancto* 9, PG 32, 109*b*: «come i corpi luminosi e incandescenti, ... così le anime portatrici dello Spirito, da lui illuminate, diventano spirituali e comunicano agli altri la grazia». *De baptismo* I 2, PG 31, 1541*bc*: «come un ferro arroventato, ... non solo è infiammato e lampeggia, ma illumina e riscalda tutto attorno». Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* III 3, 14, PG 3, 445*a*: «le sostanze più lievi e trasparenti per prime sono riempite dello splendore che si effonde con i raggi del sole, ma — come altrettanti soli — versano poi a loro volta sulle altre sostanze tutta la luce riversata su esse».

44. Alla conoscenza di ordine intellettuale (ἐν διανοίᾳ) o razionale (λόγου) è dunque contrapposto il fulgore della «percezione immediata» di Dio (▾. *infra*: αἴσθησις ἄμεσος), come assai più perfetta e «vicina alla realtà», benché più fragile in quanto legata, per il suo perseverare, alla corrispondenza dell'uomo: derivando infatti da un incontro diretto con Dio, essa per natura sua esige la piena attualità della fede. Il confronto fra il conoscere razionale (διανοεῖσθαι) o lo stesso teologare (θεολογεῖν) da un lato, e l'esperienza (πεῖρα) di Dio dall'altro è un luogo comune del palamismo; si veda p.e. GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti* I 3, 34 (vol. I, 185): «come non si ha un'esperienza per il solo fatto di pensarvi, così per il solo pensare e parlare su Dio e la cose divine, non se ne acquista ancora l'esperienza».

45. v. *supra* il testo citato del Crisostomo: «questa gloria rimane con noi per uno o due giorni».

46. cfr. GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti* I 3, 42 (vol. I, 201*s*): «la teologia è tanto lontana dalla conoscenza di Dio nella luce, tanto diversa dall'intima conversazione con Dio, quanto la conoscenza è diversa dal possesso; dire qualcosa su Dio non è la stessa cosa che incontrarsi con Dio: per dire qualcosa, si ha bisogno della parola... e dei ragionamenti, ... di cui anche i sapienti di questo mondo possono servirsi pur senza purificare la loro vita e la loro anima. Non possiamo invece possedere Dio in noi stessi se, purificati dalla virtù, non usciamo da noi stessi, o meglio, se non andiamo al di sopra di nci, ... elevandoci al di sopra dei pensieri e dei ragionamenti e della conoscenza che ne deriva, per abbandonarci interamente all'energia immateriale e intellettuale della preghiera».

47. *percezione immediata... tocco invisibile*: αἴσθησιν ἄμεσον... ἀφανῶς ἁπτομένης; cfr. GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti* I 3, 24 (vol. I, 161): «coloro che vedono la luce (di Dio) la ritengono invisibile...: chi è giunto a questo stadio di contemplazione sa infatti che vede una luce *zon* percezione spirituale (αἰσθήσει νοερᾷ), e che questa luce è Dio»; *ib.* 25 (163): «Dio rivelando il raggio divino (θείαν ἀκτῖνα) rivela... l'invisibile». In tutto questo brano dunque non solo i concetti, ma i termini stessi con cui si esprimono appaiono tipici del palamismo; resta tuttavia una differenza non trascurabile: quello che Palamas riferisce primariamente a un'esperienza privilegiata di preghiera, Cabasilas lo attribuisce direttamente ai misteri.

48. *veste... splendente*: ἐσθὴς... λάμπουσα; fin dai tempi più remoti l'abito «lucente» era considerato così necessario al rito battesimale, che qualcuno riteneva che il non possederlo fosse già motivo sufficiente per non ricevere il battesimo. Così infatti GREGORIO NAZIANZENO presenta un'obiezione dei riluttanti al battesimo: «dov'è la veste luccicante (ἐμφώτειος ἐσθής) con cui rendermi splendente?» (*Oratio XL in sanctum baptisma* 24, PG 36, 393*c*); cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catechesi battesimale* IV, 192: «ora la veste che indossate e lo splendore dei vostri abiti attirano tutti gli sguardi». Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* II 3, 8, PG 3, 404*c*: «... rivestono il battezzato di abiti luminosi (φωτοειδεῖς)». Ed era certo un elemento rilevante anche ai tempi del Cabasilas, se GREGORIO PALAMAS, in una non lunghissima spiegazione dei riti dell'iniziazione cristiana, non trascura di ricordare la φωτοειδῆ στολήν (*Homilia* LIX 4, OIKONOMOS 239).

49. cfr. *Act.* 2, 3.

50. *ammaestrare gli ignoranti*; cfr. BASILIO, *Homilia de fide*, PG 31, 469*c*: «lo Spirito Santo se si imbatte

in un pescatore ne fa un teologo: ... per virtù sua... gli indotti parlano più saggiamente dei sapienti». *Ufficio bizantino di Pentecoste, a vespro*: «lo Spirito Santo ha insegnato la sapienza agli indotti, e ha fatto teologi dei pescatori».

51. La vita che discende dal Padre e che noi riceviamo mediante il Figlio nello Spirito, risale in noi dallo Spirito mediante il Figlio al Padre. È una dottrina tradizionale, a partire da IRENEO; cfr. *Demonstratio praedicationis apostolicae* VII 41: «il battesimo ci accorda la grazia della rigenerazione in Dio Padre mediante il Figlio nello Spirito Santo: perché coloro che portano lo Spirito di Dio sono condotti al Verbo, cioè al Figlio, e il Figlio li presenta al Padre». *Adversus haereses* IV 20, 5; V 36 2, PG 7, 1223*b*: «per Spiritim... ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem». BASILIO ha particolarmente insistito su questo itinerario (ὁδός), soprattutto in ordine alla conoscenza di Dio (θεογνωσία): «dall'unico Spirito mediante l'unico Figlio all'unico Padre» (*De Spiritu sancto* 18, PG 32, 153*b*); cfr. *Epistola* 226, PG 32, 8490: «la nostra mente, illuminata dallo Spirito, guarda il Figlio e vede in lui il Padre», etc. Si veda inoltre Giovanni Damasceno, *De imaginibus* III 18, PG 94, 1340*ab*.

52. *Io*. 17, 4.

53. *Io*, 15, 26.

54. *prima istituzione*: πρώτην... καταβολήν; certo il Cabasilas non intende il battesimo impartito dagli apostoli (cfr. *Act*. 2, 41), ma quello di fuoco che essi ricevettero dallo Spirito (v. 553*c*: «quando venne per essi il battesimo e il Paraclito irruppe nelle loro anime». 565*c*: «lo Spirito... battezzando»). Sulla Pentecoste come primo battesimo da cui scende fino a noi il dono della rigenerazione, cfr. *Liturgia* 14, 400*c*: «dalla venuta dello Spirito santo sugli apostoli deriva il santo battesimo».

55. Pur conoscendo Dio modi infiniti e misteriosi di comunicare il suo dono (v. 552*a*), la via normale da lui scelta è il sacramento ricevuto nella Chiesa, che giunge fino a noi per una trasmissione (μετάδοσις: *traditio*) ininterrotta, la cui continuità è garantita dalla fedeltà stessa di Dio. È inoltre importante notare come per lo stesso Cabasilas l'economia sacramentale sia una realtà provvisoria, propria del tempo fra la prima e la seconda venuta del Cristo: al suo rivelarsi manifesto (ἐναργῶς), col cadere dei veli che lo celano ai nostri occhi, cesserà anche la forma nascosta con cui il Signore oggi ci si dona (v. anche 573*d*: «questi doni non possono mai venir meno, finché non venga manifestamente (φανερῶς) colui che ne è la causa» e *infra*: «allora... ora»).

56. Quella che potrebbe chiamarsi la «precedenza del positivo» è una categoria che fa parte della struttura più profonda del pensiero cabasiliano: non si può vincere il male se non in forza di un bene superiore che si percepisce, non si possono respingere le passioni cattive se non in virtù di un'esperienza beatificante di Dio che invada tutto l'essere e lo renda insensibile alle suggestioni del nemico. A questo punto della lettura appare già chiara quella successione di cause nella dinamica della grazia sulla quale il Cabasilas tornerà insistentemente fino al termine dell'opera: rivelazione di Dio ⟶conoscenza (intesa come «esperienza»)⟶amore ⟶gioia⟶opere buone.

X.
RIEPILOGO

È questa l'opera del battesimo: cancellare i peccati, riconciliare Dio con l'uomo, rendere l'uomo figlio di Dio, aprire gli occhi dell'anima al raggio divino[1]; in una parola, preparare alla vita futura[2].

Dunque facciamo bene a dargli il nome di nascita e gli altri nomi di eguale significato[3], perché fa nascere nell'anima degli iniziati la conoscenza di Dio; e questo è vita, fondamento e radice di vita[4]. Infatti il Salvatore ha dichiarato che la vita eterna sta nel conoscere il solo vero Dio e colui che egli ha mandato, Gesù Cristo[5]; ed anche [568*b*] Salomone, rivolgendosi a Dio, dice: *Conoscerti è radice di immortalità*[6].

Se bisogna aggiungere ancora un pensiero, chi ignora che l'essere degli uomini e la loro superiorità consistono proprio nel ragionare e nel conoscere?[7] Ma, se l'essere degli uomini consiste nel ragionare e nel conoscere, soprattutto deve consistere in quella conoscenza che è la migliore di tutte e che è libera da menzogna[8]. Quale conoscenza può essere migliore e più pura della conoscenza di Dio, quando Dio stesso apre gli occhi dell'anima[9] e li volge a sé, distogliendoli da ogni inganno? Questa conoscenza è frutto del battesimo.

Dunque, da tutto quanto abbiamo detto, risulta dimostrato che il mistero del battesimo è principio della vita in Cristo ed è causa dell'essere e del vivere degli uomini[10], e della loro superiorità secondo la vera vita[11] ed essenza.

Se poi questi effetti non si verificano in tutti i [568*c*] battezzati, non dobbiamo accusare di debolezza il mistero: l'infermità è da imputarsi piuttosto ai battezzati stessi, che non si sono ben preparati alla grazia[12] o hanno dissipato il tesoro[13]. Quanto è più giusto attribuire questa discriminazione agli iniziati che hanno fatto diverso uso del battesimo, anziché incolpare l'iniziazione battesimale, unica e medesima in tutti, di aver prodotto effetti contrari.

È di assoluta evidenza che il cumulo dei beni elencati non è opera né della natura, né dell'ascesi, ma del battesimo. Altrimenti sarebbe assurdo che il medesimo sacramento potesse illuminare e non illuminare, rendere gli uomini celesti e non renderli in nulla più elevati delle realtà terrestri[14].

Ma come non potremmo accusare il sole e [568*d*] considerarlo oscuro per il fatto che non tutti ne vedono il raggio, ma dobbiamo attenerci al parere dei vedenti, analogamente saremmo ingiusti se credessimo che l'illuminazione abbia un'efficacia diversa da quello che dice il suo nome[15].

1. v. 496*a*; per intendere correttamente questa espressione, si veda GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti* I 3, 34 (vol. I, 184): «quando senti parlare di occhi dell'anima (ὀφθαλμούς... ψυχῆς) che hanno una vera e propria esperienza dei tesori celesti, non confonderli con la ragione: ... questa santissima visione della luce divinissima e più che luminosa trascende anche gli occhi intellettuali (νοερούς)».

2. *preparare*: παρασκευᾶσαι; v, 496*d*.

3. v. 524*c*.

4. *fondamento... radice*; l'identica espressione in 628*a*.

5. cfr. *Io*. 17, 3.

6. *Sap*. 15, 3.

7. *essere... superiorità*: εἶναι... περιεῖναι; ancora un assunto della filosofia classica (cfr. ARISTOTELE, *Politica* 2, 12530: «solo l'uomo fra tutti i viventi ha la ragione»; *ib*. 13, 1332*b*, etc.), ma accettato come un luogo comune («chi ignora?») e filtrato attraverso la mediazione dei Padri, nei quali i termini stessi di «ragione» e «conoscenza» si inseriscono in una prospettiva storico-salvifica, assumendo così connotazioni inconfondibilmente cristiane. Si veda p.c. BASILIO, *In psalmum* 48, PG 29, 449*b* ss: la gloria dell'uomo, dalla quale egli era decaduto a motivo del peccato e alla quale Dio lo ha riportato con la sua grazia, consiste nella capacità «di pensare e di comprendere» (νοεῖν... συν ιέναι; cfr. *Regula fusius* 2, PG 31, 913*b*: «tu Signore hai ornato l'uomo di intelligenza, a differenza di tutti gli animali»); ma di comprendere essenzialmente e prima di tutto Dio, «creatore dell'uomo e del mondo» (*ib*.; v. *infra*: «quale conoscenza migliore della conoscenza di Dio?»).

8. Ora Cabasilas ha già ricordato come ogni conoscenza avente a oggetto il mondo, non solo non sia «libera da menzogna», ma non abbia in sé più verità che menzogna (v. 560*cd*: «da parte nostra il bene e il vero non sono ciò che dice il loro nome più die non siano il contrario»).

9. *occhi dell'anima* v. supra, 568*a*

10. v. 524*ab*: «essere battezzati significa nascere secondo il Cristo e, non essendo nulla, ricevere l'essere e l'esistere».

11. *vera vita*; v. *Indice dei termini*.

12. Sulla necessaria «preparazione alla grazia» v. 569*a*.

13. *dissipato il tesoro*; v. 517*d*; 577*c*; 640*a*.

14. *più elevati delle realtà terrestri*: τῶν γηΐνων ὑψηλοτέρους; cfr. BASILIO, *De baptismo* I 2, PG 31, 1549*d*: «il battezzato... diventa più alto (ὑψηλότερος) degli esseri che strisciano per terra». *De Spiritu Sancto* 22, PG 32, 168*c*: i cristiani «calpestano le cose terrene (γήϊνα) e sono portati più in alto di esse». GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catechesi battesimale* IV, 185: il battezzato «anche se continua a camminare in terra, è come se avesse in cielo la sua vita».

15. Per *illuminazione* (φώτισμα) come nome del battesimo, v. 525*c*.

Libro III

QUALE APPORTO CONFERISCE ALLA VITA IN CRISTO IL DIVINO *MIRON*

I.

IL *MIRON*, FACENDO PARTECIPI DELL’UNZIONE DEL CRISTO, DONA LO SPIRITO E ABBATTE IL MURO CHE SEPARAVA DA DIO

[569*a*] Una volta spiritualmente plasmati e generati a questo modo, occorre ricevere l’energia conveniente a tale nascita e il movimento appropriato[1]: ecco appunto quel che opera in noi l’iniziazione del divinissimo *miron*. Essa ci rende attivi di energie spirituali, ciascuno nella misura della sua preparazione al mistero[2]: uno di questa, un altro di quella, un altro ancora di parecchie.

Ora, a coloro che sono stati lavati ‹nel battesimo›, accade quello che accadeva nei primi tempi, quando le mani degli apostoli si posavano su coloro che avevano battezzato: *all’imposizione delle mani degli apostoli* sugli iniziati *lo Spirito era dato*[3]. Così anche ora, nell’atto di essere unti col *miron*, viene il Paraclito[4]. Eccone le prove: prima, nell’antica legge, re e sacerdoti erano unti allo stesso modo[5]; la legge della Chiesa invece ordina [569*b*] di consacrare i re con il *miron*[6] e di imporre le mani ai sacerdoti, invocando per essi la grazia dello Spirito[7], come a voler significare che imposizione delle mani e unzione producono lo stesso effetto ed hanno la medesima potenza. Inoltre sono comuni all’una e all’altra consacrazione anche i nomi di crisma e di comunione dello Spirito.

Infatti gli autori più divini chiamano la chirotonia dei sacerdoti unzione dei sacerdoti[8]; ed essi stessi pregano perché ricevano lo Spirito santo coloro cui conferiscono il mistero del *miron*, e di fatto li credono partecipi dello Spirito[9].

Per spiegare poi agli iniziati che cosa è l’iniziazione, la chiamano *sigillo del dono dello Spirito* e così cantano nell’atto di conferire il crisma[10].

Lo stesso Signore è il Cristo[11] non perché abbia ricevuto quel *miron* che si versa sulla testa, ma per lo Spirito santo. [569*c*] Infatti, a motivo della carne assunta, egli è divenuto il tesoro di ogni energia spirituale[12] e non solo Cristo, ma anche crisma: *miron effuso è il tuo nome*[13]. È il Cristo dal principio, il crisma nel tempo. Finché non c’era a chi Dio potesse comunicarsi, egli vero *miron* dimorante in sé; ma, quando fu plasmata quella carne beata che ha ricevuto tutta la pienezza

della divinità[14] e alla quale, come dice Giovanni, *Dio non ha dato lo Spirito con misura*[15], anzi ha infuso in essa tutta la ricchezza della sua natura[16], allora [527*a*] il *miron*, ormai riversato in lei, a buon diritto è ed è chiamato crisma. Questo voleva dire per lui comunicarsi: divenire crisma ed essere effuso.

Infatti non mutò di luogo, non abbatté il muro, né lo valicò; ma divenne lui stesso quello che ci divideva da lui, non lasciando così nulla di mezzo tra noi e lui. Dio non era lontano dagli uomini per il luogo, lui che contiene ogni luogo, ma era separato dalla dissomiglianza, e la nostra natura stessa si separava da Dio perché differiva da lui in tutto ciò che aveva, e nulla aveva in comune con lui[17]: Dio era soltanto se stesso, e la nostra natura era soltanto uomo. Ma dopo che la carne fu deificata[18] e una natura umana ebbe per ipostasi lo stesso Dio, il muro divenne *miron* e quella dissomiglianza non ebbe più luogo, poiché una sola ipostasi è Dio e diviene uomo, togliendo così la distanza tra la divinità e l'umanità con l'essere [572*b*] termine comune dell'una e dell'altra natura; mentre non potrebbe esserci termine comune fra realtà così distanti tra loro[19].

Se un vaso d'alabastro, per un qualche artificio, potesse divenire profumo e trasfondersi in esso, il profumo non sarebbe più separato dall'esterno e non rimarrebbe dentro al vaso o concentrato in sé. Allo stesso modo, deificata la nostra natura nel corpo salvifico, non c'era più alcuna divisione tra Dio e il genere umano, perciò da allora non c'era più per noi alcun impedimento a partecipare alle sue grazie, tranne il peccato[20].

Ora, c'era un duplice muro di separazione: quello della natura e quello della volontà corrotta dal male[21]; il primo fu tolto di mezzo dal Salvatore con la sua incarnazione, il secondo con la sua crocifissione, poiché la croce distrusse il peccato. [572*c*] Perciò, dopo il battesimo, che ha il potere della croce e della morte del Salvatore, accediamo al *miron*, che è la comunione dello Spirito[22]. Tolti entrambi gli ostacoli, più nulla impedisce l'effusione dello Spirito santo su ogni carne[23], dico per quanto è possibile nella vita presente.

Infatti c'è anche un terzo impedimento all'unione immediata con Dio: la morte, la quale non consente a chi porta incora un corpo mortale di andare oltre allo specchio e al l'enigma[24]. Dunque gli uomini, per tre motivi lontani da Dio — per la natura, per il peccato e per la morte — furono portati dal Salvatore al puro possesso di Dio e all'unione immediata con lui; infatti, uno dopo l'altro, egli distrusse tutti gli ostacoli: il primo condividendo l'umanità, il secondo morendo sulla croce, e infine con la sua risurrezione abbatté l'ultimo muro, [572*d*] bandendo completamente dall'umana natura la tirannia della morte. Perciò Paolo

dice: *Ultimo nemico sarà distrutta la morte*[25].

Non la chiamerebbe nemica se non ci fosse di impedimento alla vera felicità; ma gli eredi del Dio immortale[26] devono essere liberati dalla corruzione, perché *la corruzione non erediterà l'incorruttibilità*[27].

Infatti, dopo la comune risurrezione di tutti gli uomini, di cui è causa la risurrezione del Salvatore[28], verrà meno lo specchio e l'enigma e i puri di cuore[29] vedranno Dio faccia a faccia[30].

1. È il modo costante con cui Cabasilas qualifica il *proprium* dell'unzione col *miron*; v. 504*a*: «l'unzione col *miron* porta a perfezione l'essere già nato, infondendogli l'energia conveniente a tale vita». 521*c*: «il *miron* è principio... di energia e di movimento».

2. *nella misura della... preparazione*; v. 568*c*. Su questo tema, v. *Introduzione*, 42s e *Indice dei termini*. Non meno fortemente e insistentemente che nella *Vita*, anche altrove il Cabasilas richiama la necessità di un'adeguata «preparazione ad accogliere il dono di Dio»; cfr. *Liturgia 1*, 369*a*: perché possiamo partecipare con frutto ai doni, è necessario predisporsi ad accoglierli e a custodirli», si tratti del battesimo, dell'unzione, o dell'eucaristia; 25, 421: riguardo a questa «disposizione alla grazia» il Signore ha comandato di «stare pronti»; 34, 445*a*: «la grazia ci santifica mediante i misteri, se ci trova predisposti ad accogliere la santificazione; se invece ci coglie impreparati non solo non ci è di nessuna utilità, ma causa gravissimo danno», nello stesso senso, 42, 457*d* e 43, 461*b*. Talvolta Cabasilas espone questa legge anche in termini più generali, come nell'omelia *In dormitionem*, 505: «Dio si dona a tutti allo stesso modo, ma è più pienamente accolto da colui che è meglio disposto (ὃς ἄμεινον ἔχει τῆς παρασκευῆς)»; di particolare importanza, l'applicazione che ne fa al mistero stesso dell'incarnazione (cfr. *In annuntiationem*, 487: per la nostra salvezza era necessario che la Vergine credesse e acconsentisse, perché senza questa sua «preparazione» —μὴ παρασκευασθείσης— Dio non sarebbe sceso fra noi; si veda anche *ib.* 490).

3. *Act.* 8, 17; sulla differenza fra gli effetti prodotti ora dallo Spirito e quelli operati nei primi tempi, v. 573*bc*: ma in questo luogo si sottolinea l'essenziale identità del dono.

4. *viene il Paraclito*: ὁ Παράκλητος... ἐπιδημεῖ; come nei battezzati «viene (ἐπιδημεῖ)» il Cristo (v. 516*c*; 564*a*), così in coloro che, unti col *miron*, partecipano alla divinità del Cristo (v. 572*a*) «viene (ἐπιδημεῖ)» lo Spirito santo.

5. Sull'unzione dei re nell'Antico Testamento, fra gli innumerevoli testi cfr., riguardo a Saul *I Rg.* 10, 10 e riguardo a David *ib.* 16, 1*s;* per l'unzione dei sacerdoti, cfr. *Ex.* 30, 30. 40, 15.

6. Di fatto «l'unzione degli imperatori, da lungo tempo praticata in occidente, nei riti bizantini di incoronazione non fu adottata fino al sec. VII» (BRIGHTMAN, *Byzantine Imperial Coronations*..., 383); cfr. GIOVANNI CANTACUZENO, *Historiae* I 41, PG 153, 280*a*: «il patriarca unge a forma di croce (σταυροειδως) col divino *miron* il capo del re»; allo stesso modo SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacro tempio* 46, PG 155, 353*bd*: nessuno di questi autori fa cenno, riguardo al rito di incoronazione, di un'imposizione delle mani (χειροτονία).

7. SIMEONE DI TESSALONICA, descrivendo il rito di ordinazione sacerdotale, mentre non fa alcuna menzione del *miron*, così parla dell'imposizione delle mani: «il vescovo... imponendo la mano — perché è la mano che trasmette il dono del santo sacerdozio — ... invoca la grazia divina; ... e dopo avere invocato la grazia dello Spirito... segna tre volte il capo dell'ordinato col sigillo consacratorio» (*De sacris ordifiationibus* 179, PG 155, 388*b*).

8. cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio VI de pace* I 9, PG 35, 733*a*: «unto col *miron* del sacerdozio» (in modo figurato?).

9. cfr. *Officium sancti baptismatis*, GOAR 290s: «concedigli il sigillo del dono del santo e onnipotente e adorabile tuo Spirito».

10. cfr. *Officium...*, 291: «Terminata questa preghiera, il sacerdote unge il battezzato col santo *miron*, facendo un segno di croce sulla sua fronte, sugli occhi, sulle narici, su ambedue le orecchie e sui piedi, e dicendo: Sigillo del dono dello Spirito santo (σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου)».

11. *Cristo*: Χριστός; cioè «unto», anzi l'Unto per eccellenza del cui «crisma» (=unzione) ogni «cristiano» partecipa: v. *infra* 572*a* quanto segue.

12. *tesoro di... energia spirituale*: πνευματικῆς ἐνεργείας... θησαυρός; v. *Ritus*, 378: «lo Spirito santo ha riempito prima la carne del Signore facendola portatrice della divinità (θεόφορον), che da essa poi come da una fonte si è versata e si versa sulla Chiesa; è questo che vuole dire Giovanni, divinamente ispirato, quando scrive: *dalla pienezza di lui tutti noi abbiamo ricevuto (Io.* 1, 16)». È in questa prospettiva teologica, di capitale importanza nel pensiero patristico soprattutto in oriente, la radice della dottrina della divinizzazione; per portare solo alcuni esempi particolarmente significativi, cfr. ATANASIO, *De sententia Dionysii* 10, PG 25, 496*ab*: «noi siamo connaturali al Signore secondo il corpo; ... e avendo così il corpo connaturale al corpo del Signore, prendiamo dalla sua pienezza e in esso abbiamo la radice della risurrezione e della salvezza». CIRILLO ALESSANDRINO, *Epistola ad Nestorium*: il Verbo, avendo fatta propria la carne, «l'ha resa vivificante» (ζωοποιόν: 43 = anatematismo 11 del concilio di Efeso, *ib.* 49). Così ininterrottamente fino all'epoca del Cabasilas, come può vedersi fra l'altro in alcuni testi di GREGORIO PALAMAS, che parla «della carne uguale a Dio (ὁμοθέου), che arricchisce e dona la gloria della divinità» (*Difesa degli esicasti* II 3, 20, vol. II, 429; cfr. *Homilia* XVI, PG 151, 193*b*: «il Cristo ha fatto della sua carne un'inesauribile fonte di santità»).

13. *Ct.* 1, 3; per l'interpretazione di questo versetto, si veda soprattutto ORIGENE, *In Canticum hom.* I 4, PG 13, 42*a*: «appena Gesù irraggiò nel mondo, ... s'adempì in verità quel testo: *Unguentum effusum nomen tuum*». *In Canticum I*: *«Unguento effuso è il tuo nome...*: questo sarebbe accaduto alla venuta del nostro Signore e Salvatore, quando il suo nome... si diffuse in tutta la terra e in tutto l'universo; ... ma può intendersi anche così: ... l'unigenito Figlio di Dio, *essendo in forma di Dio svuotò se stesso e prese la forma dello schiavo (Phil.* 2, *6s),* ... e così versò l'unguento, cioè la pienezza del divino Spirito» (PG 13, 93*ab*. 97*d*-98*a*).

14. cfr. *Col.*. 1, 19.

15. *Io.* 3, 34.

16. *della sua natura*: φυσικόν; la *Patrologia Graeca* porta ψυχικόν; ma il *Parisinus* 1213 ha la lezione corretta, e così doveva leggere anche il PONTANUS, poiché traduce «naturae suae»; cfr. CIRILLO ALESSANDRINO, *In Ioannem* 4, PG 73, 565*d*: «poiché il Verbo vivificante di Dio abitò in una carne, la conformò al suo stesso bene, cioè alla vita, e, congiungendosi totalmente ad essa con unione ineffabile, la rese vivificante come egli stesso lo è per natura».

17. *non per il luogo... nulla in comune*: οὐ τόπῳ... μηδέν κοινόν; cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I 13, PG 94, 853*c*: «tutto è disgiunto da Dio non per distanza di luogo (οὐ τόπῳ), ma per natura». Perciò, prima di conformarsi al Cristo, «l'uomo non ha nulla in comune (οὐδὲν κοινόν) con Dio» (*Liturgia* 44, 464*c*).

18. *la carne fu deificata*: ἡ σάρξ ἐθεώθη; anche questa espressione è tradizionale: cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1040*c* («la carne, intimamente congiunta a Dio, ... fu divinizzata dal Verbo che la assumeva»). *Definitio fidei* del *Concilio costantinopolitano* III, 104; GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* IV 18, PG 94, 1184*b* («divinizzazione della carne»: θέωσις τῆς σαρκός).

19. Secondo il linguaggio dei Padri ortodossi post-calcedonesi, è nella ipostasi che la natura (φύσις.

οὐσία) ha la sua sussistenza e individuazione: «l'ipostasi, ovvero l'individualità (ἄτομον) della natura; è natura quindi, ma non solo natura: natura con proprietà» (GIOVANNI DAMASCENO, *Contra Jacobitas* 52, PG 94, 1461*a*). Ora, poiché in virtù dell'incarnazione una natura umana sussiste nel Verbo — ha cioè come ipostasi Dio stesso (v. ὑπόστασιν… ἔλαχε τὸν θεόν) — si può dire che tutta la nostra natura «nel corpo salvifico di Cristo è divinizzata» (v. *infra*).

20. Quindi, se — oltre alla «naturale» distanza dell'uomo da Dio — non vi fosse stato l'ostacolo (v. *infra*: ἔμποδος. κώλυμα) del peccato, già l'incarnazione avrebbe realizzato compiutamente la divinizzazione dell'uomo, poiché l'avere in comune col Cristo la natura ci avrebbe fatti senz'altro partecipi di tutta la ricchezza di lui.

21. Sulla distinzione fra natura (φύσις) e volontà (γνώμη) v. 544*b*.

22. Percorriamo infatti a ritroso la via «dell'economia», rimontando a cominciare dal giardino più basso la scala che ci fa giungere a Dio (v. 521*c*). Per la formula *comunione dello Spirito* (Πνεύματος κοινωνία), cfr. *II Cor*. 13, 13; Phil. 2, 1.

23. cfr. Ioel 3, 1, in *Act*. 2, 17.

24. cfr. *I* Cor. 13, 12.

25. *I* Cor. 15, 26.

26. cfr. *Rom*. 8, 17.

27. *I* Cor. 15, 50.

28. Non è ancora la beatitudine, ma il dono della vita che — a motivo della comunione del Cristo con la natura umana — è partecipato a tutti in virtù della sua risurrezione (v. 544*d*: κοινὸν… δῶρον); verrà poi il discernimento dei risorti «per la vita eterna» dai risorti «per la condanna» (cfr. *Io*. 5, 29): solo ai puri di cuore, infatti, è riservata la visione di Dio (v. *infra*).

29. cfr. *Mt*. 5, 8.

30. cfr. *I* Cor. 13, 12.

II.

IN VIRTÙ DEL *MIRON* TUTTI RICEVONO I CARISMI, BENCHÉ NON SEMPRE LI RENDANO OPERANTI

[575*a*] L'opera di questa iniziazione consiste appunto nel comunicare le energie dello Spirito buono. Il *miron* introduce lo stesso signore Gesù[1] e in lui è tutta la salvezza degli uomini[2] e tutta la speranza dei beni, da lui ci viene la partecipazione allo Spirito santo[3] e per lui abbiamo accesso al Padre[4].

La Triade in comune è artefice della rigenerazione degli uomini, ma personalmente l'ha operata soltanto il Verbo[5], non solo quando conversando con gli uomini condivideva la loro vita e si offriva, come dice Paolo, *per togliere i peccati di molti*[6], ma da quel momento per sempre, fino a quando porterà la nostra natura per la quale l'abbiamo avvocato presso Dio[7]. É lui che *purifica la nostra coscienza dalle opere morte*[8], è lui che ci dà lo Spirito.

[573*b*] Nei primi tempi questo mistero dispensava ai battezzati carismi di guarigioni, di profezia, di lingue e simili[9]: essi erano chiara dimostrazione a tutti gli uomini della sovraeminente potenza del Cristo. Infatti erano necessari quando il cristianesimo si andava consolidando e la fede era ancora agli inizi. Anche oggi certo, ai nostri giorni e nel recente passato, alcuni hanno posseduto tali doni e, per effetto del *miron*, hanno predetto il futuro, cacciato i demoni, guarite le malattie con la sola preghiera; e non soltanto durante la vita, ma anche le loro tombe hanno eguale potere, poiché l'energia dello Spirito non abbandona i beati neppure quando sono morti[10].

[573*c*] Tuttavia, i carismi che il *miron* attira sempre nei cristiani e per i quali ogni tempo è opportuno, sono quelli della pietà, della preghiera, dell'amore, della sobrietà e gli altri doni utili a coloro stessi chi li ricevono[11].

È così, anche se sfugge a molti cristiani e se rimane nascosta quanta e quale sia la forza di questo mistero. È così anche se non sanno nemmeno che esista lo Spirito santo, secondo il detto degli Atti[12]: ‹ignorano tali doni› nel momento in cui è conferito il mistero, perché lo ricevono prima dell'età di ragione, quando sono incapaci di percepirli[13]; e nell'età adulta, per essersi allontanati dalla retta via

ed aver accecato l'occhio dell'anima.

Dunque lo Spirito comunica realmente agli iniziati i suoi doni *distribuendo a ciascuno in particolare come vuole*[14], e non cessa mai di beneficarci il Signore che ha promesso di essere sempre con noi[15].

[573*d*] Infatti l'iniziazione del *miron* non è conferita invano: come dal divino lavacro riceviamo la remissione dei peccati e dalla sacra mensa il corpo di Cristo, e questi doni non possono mai venir meno finché non venga manifestamente colui che ne è la causa[16]; allo stesso modo è assolutamente necessario che i cristiani godano il frutto del divinissimo *miron* ed abbiamo parte ai doni dello Spirito santo[17].

Il contrario non sarebbe logico: tra le sacre iniziazioni alcune sarebbero efficaci e questa di nessuna utilità? Come credere che *chi ha promesso è fedele*[18], secondo il detto di Paolo, riguardo agli altri misteri e dubitarne riguardo a questo? O non si deve dir nulla contro nessun mistero o anche contro gli altri ugualmente, poiché è la stessa potenza che opera in tutti, [576*a*] ed è l'unica immolazione dell'unico agnello, la sua morte e il suo sangue, che conferisce a tutti i misteri la loro perfezione.

Lo Spirito santo è dunque veramente dato ad alcuni perché possano beneficare gli altri ed edificare la Chiesa, come dice Paolo[19]: predicendo il futuro, insegnando i misteri, guarendo le malattie con una parola. Ad altri invece lo Spirito è dato perché diventino migliori, risplendenti di pietà e di amore, castità e umiltà meravigliose.

Indubbiamente è possibile in forza della ragione e dell'esercizio essere saggio, esercitarsi nella giustizia, pregare, amare, infine divenire virtuoso. Ma è possibile anche che sotto la mozione di Dio la volontà sappia dominare le passioni, amare gli uomini, praticare la giustizia e dar prova di ogni sapienza[20].

Come vi sono perfidie bestiali [576*b*] negli uomini, quando sono sotto l'operazione degli spiriti cattivi, così, quando chi muove è Dio, vi sono virtù divine, trascendenti le leggi umane[21]. In tal modo ha amato il beato Paolo, David è stato mite[22] ed altri, in diverse maniere, hanno compiuto opere lodevoli al di sopra della misura umana: Paolo scrive ai Filippesi che li ama *nelle viscere di Gesù Cristo*[23] e di David Dio dice: *Ho trovato un uomo secondo il mio cuore*[24].

Anche la fede è un dono dello Spirito: gli apostoli del Salvatore chiedono di riceverlo, dicendo: *Accresci la nostra fede*[25] e il Salvatore prega per loro chiedendo al Padre la santificazione: *Santificali*, dice, *nella tua verità*[26]. Dio dà la preghiera [576*c*] all'orante e *lo Spirito stesso intercede per noi con gemiti*

inenarrabili[27], conferendo cioè la forza di pregare.

Così dunque lo Spirito santo è spirito di sapienza e spirito di intelligenza, di consiglio e di fortezza, di pietà[28] e di tutti gli altri doni dai quali prendono il nome coloro cui li partecipa.

Il mistero compie quindi l'opera sua in tutti gli iniziati, ma non tutti hanno percezione dei doni e sollecitudine per tale ricchezza, così da saper usare ciò che è stato donato. Ad alcuni manca perché non possono ancora comprendere per l'età[29], ad altri perché non si sono preparati[30] e non dimostrano il dovuto fervore[31]. In alcuni di questi, più tardi, la conversione dai loro peccati, le lacrime e la vita retta[32] provano la presenza della grazia infusa nell'anima. Perciò Paolo, scrivendo a Timoteo, [576*d*] dice: *Non trascurate il carisma che è in te*[33]; come se dicesse: pur avendo ricevuto il dono, non ci giova a nulla se siamo negligenti, e: sono necessarie veglie e fatiche a chi vuole avere l'anima attiva di queste energie.

Dunque se vediamo qualcuno eccellere tra gli uomini virtuosi per l'amore, per la purezza della castità e per straordinaria umiltà e pietà, o per un altro di questi carismi al di sopra delle possibilità umane[34], si deve attribuirne la causa al divinissimo *miron* e credere che quel dono gli è stato conferito quando ha partecipato al mistero, ma è divenuto operante più tardi[35].

Così pure chi ha il dono di predire con esattezza il futuro, di guarire gli infermi di mente o di varie malattie [577*a*] senza fare uso di alcuna arte, o possiede altri carismi, li ha ricevuti dal miron[36].

Se questo mistero nell'atto in cui è conferito non rendesse gli iniziati attivi di energie spirituali, se non dovessimo attribuire al sacramento le opere spirituali che essi compiono più tardi, perché dovremmo riceverlo? Che altro potrebbe portarci l'iniziazione del divino *miron* se fosse impotente a donare ciò per cui è richiesta? Né si può dire che, se non godiamo di questi effetti del crisma, tale iniziazione ci giovi in qualche altra cosa, perché, se il *miron* non dà il conseguimento dei doni che promette, a cui tutto tende, per cui il celebrante prega e persuade l'iniziato che presto li riceverà, è inutile attendersene qualche altro bene[37].

Ma, [577*b*] se il mistero non è conferito invano, poiché nessun altro dei misteri cristiani lo è, come dice Paolo: non è vana la nostra predicazione, non è vana la nostra fede[39]; se è dato trovare negli uomini un'energia spirituale nell'ordine dei carismi dello Spirito, è necessario attribuirla a queste preghiere ed al sacro crisma[40].

In una parola, proprio nessun bene è stato elargito agli uomini per effetto

della riconciliazione con Dio, se non per mezzo di colui che è stato costituito mediatore tra Dio e gli uomini[41]; e niente altro ci permette di trovare il mediatore, di possederlo e di ottenere i suoi doni, se non i misteri: essi ci fanno consanguinei di quel sangue, partecipi delle grazie che egli ebbe in virtù della sua [577*c*] carne e dei patimenti da lui sostenuti[42].

Infatti sono due le cose che uniscono a Dio e nelle quali consiste tutta la salvezza degli uomini: l'iniziazione ai santissimi misteri e l'esercizio della volontà nella virtù; ma quanto alla seconda, cioè allo sforzo umano, esso non può consistere altro che nel custodire i doni ricevuti e non disperdere il tesoro. Dunque, sola dispensatrice in noi di tutti i doni è la potenza dei misteri[43].

Inoltre l'operazione di ciascun sacramento è diversa: dal santissimo *miron* dipende la comunione dello Spirito e dei suoi doni; perciò, anche se al momento dell'iniziazione non possiamo provare di aver ricevuto il dono spirituale, ma questo si manifesta solo molto più tardi, non si deve ignorare la causa [577*d*] e l'origine di quella potenza.

Anche l'illuminazione del battesimo penetra immediatamente le anime dei battezzati mentre ricevono il lavacro, ma in quel momento non è visibile a tutti; ad alcuni si manifesta dopo un certo tempo, quando hanno purificato l'occhio dell'anima con molti sudori e fatiche e con l'amore per Cristo[44].

1. v. 633*c*. Come l'eucaristia (v. 601*c*), così il *miron* — benché in modo e in misura diversa — immette (*εἰσάγει*) in noi il Cristo: perché non c'è mistero che non consista nella comunione personale con lui; il verbo εἰσάγειν, che altrove significa semplicemente «rappresentare» (v. 533*b*: «la triplice immersione... raffigura — εἰσάγει — la morte di tre giorni»), è qui usato nel senso di vero e proprio «far entrare».

2. cfr. *Act.* 4, 12.

3. cfr. *Ritus*, 380: si riceve lo Spirito santo per la mediazione del Cristo (τοῦ Χριστοῦ μεσίτεύσαντος), cioè «mediante la carne del Salvatore (διὰ τῆς σαρκὸς τοῦ Σωτῆρος)»; questo è il significato dell'immissione dell'acqua bollente (ζέον) nel calice del vino consacrato; v. anche *ib.*, 376: «la Chiesa ha partecipato e sempre partecipa dello Spirito santo attraverso il mediatore, il Cristo nostro salvatore». Ma già IRENEO chiama lo Spirito santo «communicatio Christi» (*Adversus haereses* III 24, PG 7, 966*b*).

4. cfr. *Eph.* 2, 18.

5. v. 533*a*: «la Triade in comune risolleva il genere umano, ... ma l'operar zione non è comune: ... solo l'Unigenito ha preso la carne e il sangue».

6. *Hb.* 14, 28.

7. cfr. *I Io.* 2, 2.

8. *Hb.* 9, 14.

9. cfr. *I Cor.* 12, 9 s.

10. Su questo tema, v. 636*b* nota.

11. Accanto ai doni più straordinariamente miracolosi, che lo Spirito dispone come crede secondo l'utilità della Chiesa (πρὸς τὸ συμφέρον: *I Cor.* *12*, 7) e che servono soprattutto a mostrare la potenza di Cristo a chi

non ha la fede (*supra*: τῆς... τοῦ Χριστοῦ δυνάμεως... ἀπόδειξιν), ve ne sono dunque altri non meno meravigliosi, necessari sempre e a tutti, direttamente ordinati al bene di quelli stessi che li ricevono (τοῖς δεχομένοις), che lo Spirito non manca mai di conferire (per questa distinzione, v. anche 57[6a]); perché non c'è virtù cristiana che non sia dono dello Spirito, suo «carisma» gratuito e miracoloso.

12. cfr. *Act*. 19, 2.

13. È questo il primo accenno del Cabasilas al fatto che l'iniziazione cristiana è abitualmente ricevuta quando non si è ancora in grado di comprendere il senso dei misteri e di percepirne consapevolmente l'efficacia (ἀναισθήτως: 576*c*); per il resto tutto il discorso è strutturato come se chi si accosta ai sacramenti potesse averne piena consapevolezza (riguardo al battesimo, si veda in particolare 517*cd*). Evidentemente, è la convinzione della perenne attualità dell'operazione dei misteri, che giustifica questo modo di procedere; il battesimo e il *miron*, come l'eucaristia, non sono infatti episodi conclusi una volta per sempre, ma immettono nel cristiano un'energia vitale che opera sino al termine della sua vita (v. *infra* 576*d*; 577*cd*): perciò il cristiano, anche dopo aver ricevuto i misteri, può in certo senso «disporsi» ad essi, impegnandosi a coglierne e a conservarne il dono (cfr. LOT-BORODINE, *Un maître*..., 77 nota). Su questo punto, BOBRINSKOY osserva: «è interessante notare qui, da parte di uno dei dottori più autorevoli della Chiesa d'oriente, questa indipendenza di atteggiamento nei confronti della crismazione dei fanciulli ancora incoscienti del mistero» (*Onction*..., 20 nota 1). Ma, assai più probabilmente, Cabasilas fa una semplice constatazione e non pensa affatto di discutere gli usi della sua Chiesa (perché, altrimenti, non avrebbe esteso le sue critiche anche al battesimo degli infanti, inseparabile dall'unzione col *miron*?); analogamente, sarebbe del tutto anacronistico attribuire il senso di una presa di posizione critica al testo in cui GREGORIO PALAMAS afferma che «per la maggior parte (οἱ πλεῖστοι)» abbiamo ricevuto il battesimo quando eravamo infanti (νήπιοι), e non conoscevamo perciò τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν (*Homilia* LIX 2, OIKONOMOS 235).

14. *I Cor*. 12, 11.

15. cfr. *Mt*. 28, 20; v. 497*a* nota.

16. v. 565*d* nota.

17. Analoga insistenza sull'efficacia del *miron* in CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* III 3, PG 1092*a*: il *miron* non è un semplice unguento, ma — consacrato con l'invocazione della Chiesa — opera efficacemente (ἐνεργετικόν),

18. *Hb*. 10, 23.

19. cfr. *I Cor*. 14, 5.

20. *sapienza*: φιλοσοφίαν; v. 557*a* nota. L'esercizio della volontà e la mozione della grazia sono qui stranamente accostati e messi in parallelo, quasi potesse esserne identico il risultato; ma il Cabasilas, che altrove sottolinea bene l'incomparabile diversità di valore esistente fra la giustizia umana e quella che viene da Dio (v. 585*d*-588*a*; 592*d* si veda anche in 509*c* l'affermazione chiara dell'impossibilità da parte dell'uomo di conseguire una vera giustizia), immediatamente *infra* ricorda come le virtù operate dallo Spirito per natura loro «trascendano le leggi umane».

21. *perfidie bestiali... virtù divine;* l'uomo non è mai autonomo, né può mai rimanere soltanto se stesso: sempre mosso da un principio che lo trascende, al di sopra o al di sotto di lui, egli è assimilato ora all'uno ora all'altro, e reso divino dallo Spirito o bestiale dal demonio. Sulle «perfidie bestiali» dell'uomo dominato da Satana, cfr. IRENEO, *Adversus haereses* IV 41, PG 7, 1116*ab*; ORIGENE (numerosi rimandi in CROUZEL, *Théologie de l'image* 197-206); ATANASIO, *De incarnatione Verbi* 13, PG 25, 117*c*; GREGORIO NISSENO, *De professione Christiana*, 137: da immagine di Dio, l'uomo può diventare «bestiale» (θηριώδης · altri passi del Nisseno sullo stesso tema in DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*..., 78 s.).

22. cfr. *Ps*. 131, 1.

23. Phil 1, 8.

24. *Act*. 13, 22: da *I Rg*. 13, 14. *Ps*. 88, 21.

25. *Lc.* 17, 5.

26. *Io.* 17, 16.

27. *Rom.* 8, 26.

28. cfr. *Is.* 11, 2.

29. v. *supra*, 573*c*.

30. v. 568*c*; 569*a*.

31. *fervore*: προθυμίαν; così in *Liturgia* 42, 460*b* la προθυμία è annoverata fra le qualità «richieste (ὀφειλομένων)» per accedere ai misteri.

32. *retta*: κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον; letteralmente «secondo retta ragione». Per questa espressione v. 6930 nota.

33. *I Tim.* 4, 14.

34. *al di sopra*: v. 576*b*.

35. Se ogni virtù è di fatto opera dello Spirito ricevuto mediante il *miron*, solo la vita cristiana realizzata in pienezza ne manifesta in modo evidente là presenza e l'azione.

36. Come non c'è carisma che non sia dallo Spirito, così non c'è Spirito se non mediante il mistero che lo conferisce: l'economia sacramentale è veramente, per il Cabasilas, l'unica porta della salvezza (v. *Introduzione*, 37), un assoluto che non ammette eccezioni (v. 577*b*: «niente altro ci permette di trovare il mediatore, di possederlo e di ottenere i suoi doni, se non i misteri»).

37. La teologia del sacramento è dunque essenzialmente contenuta nelle formule e nei gesti del rito con cui viene amministrato: di fatto, la prima fonte teologica del Cabasilas è certo costituita dai libri liturgici.

38. *invano*; v. 573*d*.

39. cfr. *I Cor.* 15, 14.

40. Cabasilas insiste molto nell'affermare che l'efficacia dei riti sacramentali è dovuta al puro dono di Dio implorato nella preghiera: il mistero non è che l'esaudimento di un'invocazione; cfr. *Liturgia* 29, 433*ab* «i Padri hanno tramandato che i misteri operano in virtù della preghiera». Con particolare riferimento al *miron, ib.*, 432*b*: «il santissimo *miron*... è consacrato e santificato dalla preghiera».

41. cfr. *I Tm.* 2, 5; *Hb.* 12, 24.

42. cfr. *I pt.* 4, 13.

43. v. *Introduzione*, 42.

44. *sudori e fatiche*: ἱδρῶσι... πόνοις; v. *supra* 576*d*: «sono necessarie veglie e fatiche a chi vuole avere l'anima attiva di queste energie». Ma la menzione dell'«amore di Cristo» in questo contesto è di capitale importanza: l'impegno e lo sforzo ascetico anche più austeri non sono efficaci di per sé, ma purificano la coscienza solo se animati dalla carità; e la carità a sua volta non è successiva alla purificazione, ma ne è piuttosto la causa.

III.

IL *MIRON* CONSACRA LE CHIESE RENDENDOLE CASE DI PREGHIERA

Per effetto del *miron*, le case di preghiera ci aiutano a pregare; unte col *miron*, diventano effettivamente per noi quello che dice il loro nome[1]. Il *miron* effuso[2], infatti, è avvocato per noi presso Dio Padre[3], perché si è svuotato[4], è divenuto crisma e si è effuso sulla nostra natura[5].

Gli altari poi rappresentano la mano del Salvatore[6]: [580*a*] dalla mensa consacrata per mezzo dell'unzione riceviamo il pane, come ricevendo il corpo di Cristo dalla sua stessa mano immacolata; e beviamo il suo sangue come quei primi che il Signore mise a parte del suo sacro convivio, porgendo la coppa tremenda dell'amore[7].

Poiché egli è insieme sacerdote e altare, vittima ed offerente, ministro e offerta[8], e ha distribuito nei misteri ‹diverse operazioni›: l'una assegnando al pane di benedizione, altre al *miron*. Per il crisma il Salvatore è altare e sacrificatore, poiché fin dall'antichità l'altare era consacrato per mezzo di una unzione[9] e, per i sacerdoti, essere sacerdoti voleva dire essere unti[10]. Ma è anche vittima, per la croce e la morte, poiché morì a gloria di Dio Padre[11]; ora noi annunziamo la sua morte [580*b*] e la sua immolazione ogni volta che mangiamo di questo pane[12].

Inoltre il Cristo è *miron* e crisma in virtù dello Spirito santo: perciò, in quanto *miron* e crisma, doveva compiere le azioni più sante e santificare, ma non essere santificato né patire alcunché; perché compiere azioni santissime e santificare è proprio dell'altare, del sacrificatore e dell'offerente, non della vittima offerta e immolata; infatti sta scritto che l'altare santifica: *È l'altare che santifica il dono*[13].

Dunque il Cristo è pane a motivo della carne santificata e deificata[14], che insieme ha ricevuto il crisma e le piaghe: *il pane che io darò è la mia carne, che io darò* immolandola *per la vita del mondo*[15]. Perciò in quanto pane è offerto, in quanto *miron* offre, deificando la propria carne e [580*c*] assumendoci alla partecipazione del suo crisma[16].

Giacobbe, mostrando il tipo di queste realtà, unse d'olio una pietra e la dedicò a Dio consacrandola per mezzo dell'unzione[17]. Con la pietra alludeva sia alla carne del Salvatore, pietra angolare[18] sulla quale il vero Israele[19], la mente[20] che sola conosce il Padre[21] riversa il *miron* della divinità, sia a noi, che da pietre fa sorgere quali figli ad Abramo[22] comunicandoci il suo crisma.

Infatti lo Spirito santo effuso sugli unti è in noi, oltre al resto, anche Spirito di adozione filiale e *testimonia al nostro spirito che siamo figli di Dio, gridando nei nostri cuori*: *Abba, Padre*[23]

Questo è l'aiuto che il divinissimo *miron* dà a coloro che vogliono vivere in Cristo[24].

1. La consacrazione della chiesa con il *miron* non è dunque semplicemente un segno della dedicazione dell'edificio al culto, ma opera efficacemente in ordine alla salvezza: il Cristo infatti, che con il *miron* si è effuso e fatto presente, diventa a nuovo titolo — in virtù di questo particolare rito — mediatore delle preghiere che ivi i fedeli rivolgono a Dio.

2. cfr. *Ct.* 1, 3.

3. cfr. *I Io.* 2. 1.

4. *si è svuotato*: κεκένωται; cfr. *Pkil.* 2, 7: «Cristo Gesù... svuotò se stesso (ἑαυτὸν ἐκένωσεν)». Il rapporto fra *Ci.* 1, 3 e *Phil. 2*, 7 appare già nel testo di Origene citato *supra*, 179 nota 13.

5. Sul Cristo divenuto nostro crisma, v. 569*c*.

6. Per l'altare come «mano», v. anche 633*c*.

7. *coppa tremenda dell'amore*; l'espressione greca, ancora più forte, è pressoché intraducibile: τῆς φρίκης γέμουσαν φιλοτησίαν. La dolcezza dell'incontro col Cristo nell'eucaristia rende ancora più consapevole la creatura peccatrice dell'infinita distanza che il Creatore santo travalica per donarsi a lei: ed è proprio nella coesistenza di questi due elementi — senso dell'amicizia e della trascendenza, amore e timore — che si definisce in modo equilibrato e teologicamente corretto l'esperienza spirituale della cena eucaristica (v. 648*c* nota 33).

8. Sul Cristo come altare (θυσιαστήριον), cfr. Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* IV 12, PG 3, 484*d*: «il nostro divinissimo altare è Gesù» (testo ripreso da MASSIMO CONFESSORE, *Scholia in Eccl. hier.* IV 12, PG 4, 157*d*-160*a* e citato dal Cabasilas in *Liturgia* 30, 436*c* e *Ritus*, 376). Sul Cristo che assume e ricapitola in sé tutti gli elementi del sacrificio, v. *Liturgia* 30, 436*c*: «poiché il Cristo solo santifica, egli solo può essere sacerdote, vittima, altare» (=*ib., d*); 35, 448*c*: «vittima, sacerdote, pane»; 49, 477*c*: «offerente e offerto».

9. cfr. *Ex.* 30, 27 s.

10. v. 569*a*.

11. cfr. *Io.* 13, 31 s.

12. cfr. *I Cor.* 11, *26*.

13. *Mt.* 23, 19; la medesima citazione in analogo contesto: *Liturgia* 30, 436*c*.

14. v. 572*a*.

15. *Io.* 6, 51.

16. *partecipazione del... crisma*: χρίσματος κνωο οιύς; v. 529*d*; 532*a*.

17. cfr. *Gen.* 28, 18; v. 529*c*.

18. *piera angolare*: ἀκρογωνιαῖον; cfr. *Eph.* 2, 20. *I Pt. 2*, 6: si vedano anche *Mt.* 21, 42, *Act.* 4. 11.

19. Il nome di Israele, che fu dato a Giacobbe dopo la sua lotta con l'angelo» significa etimologicamente «forte contro Dio», e così viene interpretato nella stessa Scrittura (*Gen.* 32, 29); ma, da FILONE in poi, attraverso CLEMENTE ALESSANDRINO e soprattutto ORIGENE, invalse l'interpretazione erronea «uomo che veds Dio» (per ORIGENE, cfr. *De principiis* IV 22, PG 11, 390*a*, «mente che vede Dio, o uomo che vede Dio». *In Ioannem* II 31, PG 12, 184*b*). In questo modo lo intende Cabasilas, affermando di conseguenza — ancora in accordo con la tradizione — che a Gesù soltanto tale nome si addice, poiché egli solo «conosce il Padre» (cfr. ORIGENE, *In Ioannem* 1 35, PG 14, 93*c*: Gesù è il vero Israele, perché «è il solo che vede il Padre»).

20. *mente*: νοῦς; oltre al luogo sopra citato di Origene, cfr. Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* I 1, PG 3, 372*a*: «Gesù, ... mente soprasustanziale (νοῦς... ὑπερούσιος)». Altri riferimenti in LAMPE, s.v. 3*a*.

21. cfr. *Ut.* 11, 27.

22. cfr. *Mt.* 3, 9 *par*.

23. *Rom.* 8, 15.

24. *questo... l'aiuto*: ταῦτα βοηθεῖ; v. 577*d*: «per effetto del *miron*, le case di preghiera ci aiutano a pregare (πρὸς τὰς εὐχὰς... βοηθοῦσι)».

Libro IV

QUALE APPORTO CONFERISCE ALLA VITA IN CRISTO LA SANTA COMUNIONE

I.

LA MENSA EUCARISTICA È IL VERTICE DELL'ECONOMIA SACRAMENTALE

[581*a*] Dopo il *miron*, veniamo alla mensa: qui è il culmine della vita, giunti qui non mancherà più nulla alla felicità che cerchiamo[1].

La mensa non ci dà più soltanto la morte e il sepolcro e la partecipazione a una vita migliore, ma lui stesso, il risorto; non più i doni dello Spirito, per quanto grandi si possano ricevere, ma lo stesso benefattore, il tempio stesso su cui è fondato tutto l'universo dei doni[2].

Egli è in ogni mistero, in lui siamo unti e lavati, è lui la nostra cena: è presente negli iniziati e distribuisce i suoi doni, ma non allo stesso modo in tutti i misteri[3]. Col lavacro battesimale ci libera dal fango della malizia[4] e ci infonde la sua forma[5], con l'unzione ci rende attivi delle energie dello Spirito[6], di cui egli è divenuto [581*b*] il tesoro assumendo la carne[7]; ma quando conduce l'iniziato alla mensa e gli dà in cibo il proprio corpo, lo trasforma interamente e lo muta nella propria sostanza. Il fango non è più fango: avendo ricevuto la forma regale[8], diventa il corpo stesso del re; e di questo nulla si può pensare di più beato[9].

Perciò l'eucaristia è l'ultimo dei misteri: non è possibile infatti andare oltre, né aggiungere nulla. È evidente che il primo termine esige il medio e questo l'ultimo, ma oltre l'eucaristia non c'è più nulla cui tendere; bisogna fermarsi qui e cercare di riflettere con quali mezzi si possa custodire il tesoro sino alla fine[10].

Quando riceviamo il battesimo, il mistero compie in noi tutta l'opera sua, noi però non siamo ancora perfetti, perché non abbiamo ancora ricevuto i doni dello [581*c*] Spirito santo, che dipendono dal santissimo *miron*. Infatti lo Spirito santo non ancora era venuto ad infondere quei doni in coloro che erano stati battezzati da Filippo; perché venisse, oltre al battesimo, fu necessaria l'imposizione delle mani di Giovanni e di Pietro: *lo Spirito santo non era ancora disceso su alcuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati nel nome del signore Gesù; allora imposero loro le mani e ricevettero lo Spirito santo*[11].

Una volta ricevuto lo Spirito santo e manifestatasi in noi la potenza di questa iniziazione, possediamo certo la grazia che ci è stata data, ma non ne consegue

necessariamente che tutto il nostro essere si accordi [584*a*] col benefattore.

Tutto rimane ancora possibile: può anche accadere che si debba sottostare a condanna per qualche mancanza; niente impedisce che il mistero sia celebrato, che i doni ricevuti non siano guastati e che noi tuttavia si manchi al nostro dovere. Di questa verità abbiamo molti testimoni: fu così anche per i Corinti, al tempo degli apostoli. Pur essendo pieni dei doni dello Spirito, dotati dei carismi della profezia, delle lingue e di quegli altri di cui davano prova[12], in verità essi erano ben lontani dall'essere tutti divini e spirituali, tanto che non si astenevano da gelosie, sconveniente amore di gloria, contese e simili mali. Infatti, rimproverandoli di questo, Paolo scrive: *siete carnali* [584*b*] *e camminate secondo l'uomo*[13]; per quanto, almeno riguardo ai doni, fossero spirituali, ciò non fu sufficiente per cacciare dalla loro anima ogni vizio.

Niente di tutto questo per l'eucaristia[14]. Nessuno potrà imputare alcunché di simile a coloro nei quali il pane di vita[15]compie la sua operazione salvandoli dalla morte, se nessun male li contamina quando partecipano al convito, né lo commettono dopo. È davvero impossibile che il sacramento sia pienamente efficace e che tuttavia sussista negli iniziati il più leggero vizio. Perché? Perché l'efficacia del sacramento consiste appunto in questo, che nulla manca agli iniziati. Infatti alla mensa è legata la promessa di fare abitare noi nel Cristo e il Cristo in noi: *egli rimane in me, e io in lui*[16]. Ma quando il Cristo dimora in noi, [584*c*] di che mancheremo ancora? Quale bene potrebbe sfuggirci? E, dimorando noi nel Cristo, che altro potremmo desiderare[17]? Per noi egli è ospite e casa: noi beati di tale casa! e beati anche per essere divenuti la sua casa! Quale bene potrebbe mancare a coloro che si trovano in questo stato? Che può avere in comune col vizio chi è divenuto splendente a questa mensa? qual male potrà resistere a tale cumulo di beni? se c'è del male potrà forse restare? se non c'è, avrà la forza di avvicinarsi? quando il Cristo così perfettamente si unisce a noi e interamente ci penetra, e ci possiede nell'intimo, e ci avvolge. Le frecce che ci assalgono dall'esterno egli impedisce che ci sfiorino, coprendoci da ogni lato, perché è la casa; se c'è del male dentro di noi lo sradica ed espelle, [584*d*] perché è l'ospite che riempie di sé tutta la casa. Infatti, non siamo messi a parte di qualcuno dei suoi beni, ma di lui stesso. Non accogliamo nell'anima un raggio o una luce, ma il sole stesso[18], così da abitare in lui, essere inabitati da lui e divenire un solo spirito con lui[19]. E l'anima e il corpo e tutte le potenze immediatamente divengono spirituali; perché l'anima all'anima, il corpo al corpo, il sangue si mescola al sangue[20].

Qual è la conseguenza? il più forte e il più eccellente vince il più debole, il

divino vince l'umano[21] e, come dice ‹Paolo› parlando della risurrezione, *ciò che è mortale è inghiottito dalla vita*[22]; e ancora: *Vivo non più io, ma vive in me il Cristo*[23].

[585*a*] O sublimità dei misteri! quanto è grande che la mente di Cristo si mescoli alla nostra mente, la volontà alla volontà, il corpo al corpo, e il sangue si fonda col sangue![24]Che diventa la nostra mente sotto l'imperio della mente divina? e la nostra volontà vinta da quella volontà beata? e il nostro fango sopraffatto da quel fuoco?[25]

Paolo prova che le cose stanno così, quando afferma di non avere più mente propria, né volontà, né vita, ma che il Cristo in lui è tutto. Scrive: *Abbiamo la mente di Cristo*[26]; *Cercate una prova del Cristo che parla in me*?[27] *Credo di avere anch'io lo Spirito di Dio*[28]; *Vi amo nelle viscere di Gesù Cristo*[29]. Da questi passi risulta chiaro che egli aveva la medesima volontà del Cristo. Infine, per riassumere tutto, [585*b*] scrive: *Vivo non più io, ma vive in me il Cristo*[30].

Così perfetto è il mistero della comunione, a preferenza di ogni altro sacramento, che conduce all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio[31], in esso conseguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta; quale unione infatti potrebbe essere più assoluta di questa, per cui diventiamo un solo Spirito con Dio?[32].

1. La stessa cosa era stata detta del battesimo (532*a*: «l'iniziato riceve tutto quello che cercava, ... possiede tutta la felicità desiderata»). In verità ambedue i misteri, in quanto uniscono al Cristo che è la beatitudine stessa, donano in lui «tutta» la felicità (εὐδαιμονίαν) perduta con il peccato (v. 529*b*), e alla quale non potevano riportare i tipi e le figure dell'Antico Testamento (v. 509*cd*); ma mentre il battesimo, «inizio» della vita in Cristo (ἀρχή: 524*b*; cfr. 533*b*; 568*b*), ci dà di gustare solo una primizia della ricuperata felicità, l'eucaristia — che di tale vita è la pienezza — ce ne concede la fruizione piena (το πέρας, «il culmine»: *hic*).

2. Cabasilas continua ad attribuire all'eucaristia, per eccellenza, doni che sono conferiti anche dal battesimo e dal *miron*. Di essi pure, infatti, altrove si dice che immettono nell'iniziato la presenza personale del Cristo (v. 504*bc*; 573*a*); ma immediatamente oltre si spiegherà che l'eucaristia conduce a pienezza la trasformazione nel Cristo (ὅλον ἀμείβει, «trasforma interamente»: *infra, b*). Riguardo a questo punto e a tutto il tratto che segue, si rivela molto importante il raffronto con lo Ps.-DIONIGI, particolarmente *Ecclesiastica hierarchia* III 1, PG 3, 425*a*;: «ogni celebrazione sacerdotale, essendo in se stessa imperfetta (ἀτελής), non realizza compiutamente la nostra comunione e unione con l'Uno: ... ma (l'eucaristia, che è) il fine e la somma (τέλος... κεφάλαιον) di tutte, giustamente ha il nome di comunione, poiché in essa tale comunione si attua in verità».

3. *non allo stesso modo*; v. 521*a*; 577*c*.

4. v. 525*c*, il battesimo come «lavacro (λουτρόν)».

5. *infonde... forma*: μορφὴν ἐντίθησιν; v. 524*d*-525*a*; 533*c*.

6. v. 569*a*; 577*a*.

7. v. 569*s*: «a motivo della carne assunta, egli è divenuto il tesoro di ogni energia spirituale».

8. *forma regale*: βασιλικὸν εἶδος; v. 524*d*: «(il battesimo) imprime l'immagine regale (βασίλειον), la forma (εἶδος) beata».

9. L'eucaristia, essendo il Cristo comunicato in pienezza, costituisce in se stessa il vertice non soltanto dell'economia sacramentale, ma di ogni realtà pensabile; su questa tesi della insuperabilità dell'eucaristia — coerente del resto con la prospettiva di fondo del Cabasilas, che fa del Cristo e del rapporto con lui il termine di ogni confronto — è costruito tutto il libro, che termina affermando come anche in paradiso non potrà aggiungersi nulla di sostanzialmente nuovo o più grande: la beatitudine allora non potrà consistere che in una visione più chiara e in un'esperienza più perfetta di quanto già ora possediamo nel mistero eucaristico.

10. *custodire il tesoro*; v. *Indice dei termini*.

11. *Act*. 8, *16* s.

12. cfr. *I Cor*. 12, 28.

13. *I Cor*. 3, 3.

14. L'economia dei misteri comporta uno sviluppo graduale del cristiano, dalla nascita alla maturità, proporzionalmente alla diversa pienezza con cui gli è dato di vivere in Cristo. È per questo che i primi due sacramenti dell'iniziazione lasciano necessariamente ancora imperfetto colui che li riceve, anche nell'ipotesi che egli collabori con piena generosità alla loro opera. Anche in questo punto si mostra in tutta la sua forza l'oggettivismo sacramentale del Cabasilas: l'uomo non può mai andare oltre la grazia che gli è donata mediante i misteri. Così, chi ha ricevuto soltanto il battesimo non può essere nulla più di quanto comporti il battesimo; e solo l'eucaristia, essendo perfetta in se stessa, può rendere perfetto chi la riceve nel modo dovuto.

15. cfr. *Io*. 6, 35. 48.

16. *Io*. 6, 56.

17. v. 581*b*.

18. *raggio... sole*: ἀκτῖνα... δίσκον; in altri termini: l'eucaristia non dà soltanto una qualche esperienza del Cristo (come il battesimo, che consiste appunto nel «riceverne il raggio»: 525*c*) ma l'unione perfetta con lui.

19. cfr. *I Cor*. 6, 17; v. 497*d* e *infra* 585*b*. Con l'unirsi a noi, il Cristo ci assimila a sé trasformandoci profondamente e rendendoci totalmente «spirituali» (in senso forte: animati dallo Spirito santo), come egli, nuovo Adamo, è «spirituale» (cfr. *I Cor*. 15, 44 s.); con riferimento all'eucaristia la citazione di *I Cor*. 6, 17 ricorre anche in *Oratio*, 44 e *Liturgia* 44, 464*c*; cfr. GREGORIO PALAMAS, *Homilia* LVI 3, OIKONOMOS 202: mediante l'eucaristia «ci si unisce al Cristo e si forma un solo Spirito e un solo corpo con lui»; *ib*., 6, 207: «noi non aderiamo (προσκολλώμεθα) soltanto al Signore, ma ci mescoliamo (ἀνακιρνώμεθα) con il corpo del Cristo mediante la comunione di questo pane divino, e non diventiamo soltanto un solo corpo, ma anche un solo Spirito con lui» (anche *ib*., 5 s., 206 s.). Palamas ricorre frequentemente a questo testo per sottolineare la natura increata della grazia, che è lo stesso Spirito («dove sono quelli che dicono che è creata la grazia che inabita nei santi di Dio?»: *De mentali quietudine*, PG 150, 1088*b*; cfr. *Difesa degli esicasti* I 3, 17, vol. I, 145; II 3, 66, vol. II, 525); molto più debole è invece talvolta l'interpretazione cabasiliana (v. 592*d*: «questa comunione ed unione si realizza soprattutto nella mente e nell'anima»).

20. cfr. *Oratio*, 43: unendosi a noi, il Cristo «con la sua carne ha purificato la nostra carne (σαρκὶ τὴν σάρκα), e con la sua anima ha sanificato la nostra anima (ψυχῇ τὴν ψυχήν)».

21. *vince*: ἐπικρατεῖ; cfr. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione* I 5, 321*a*: caso tipico di «commistione secondo la predominanza (κατ' ἐπικράτειαν)» è quello della nutrizione, dove «un elemento continua a sussistere e l'altro scompare, ed è l'elemento dominante (τὸ ἐπικρατοῦν) a dare il nome all'insieme». Questa categoria aristotelica ebbe importanti applicazioni nella cristologia, riguardo all'incontro della divinità del Salvatore con la sua natura umana; vedere ad esempio GREGORIO NISSENO, *Adversus Eunomium* V. PG 45, 697*c*; MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 9, 1040*c*: nel Cristo «la carne si fuse (συνανεκράθη) con Dio, e vi fu una sola persona (εἷς), poiché prevalse il più forte (τοῦ κρείττονος

ἐκνικήσαντος)». Per questo principio, capitale nella teologia eucaristica cabasiliana, v. 5850.

22. *II Cor.* 5, 4.

23. *Gal.* 2, 20.

24. *si mescoli... si fonda*: συμμίξαι... κερασθῆναι; per questa fusione col Cristo come effetto della comunione eucaristica, si veda *Liturgia* 44, 464*c* «fondersi con Dio (ἀνακραθῆναι θεῷ)... è opera della sacra mensa»; cfr. CIRILLO ALESSANDRINO, *In Ioannem* 11, PG 74, 561*a*: συνανακιρνάμεθα... θεῷ; *ib.*, 12, 564*c*: il Cristo «è mescolato e fatto uno con noi (συνανακιρνάμενος... συνενούμενος) in virtù della mistica benedizione (εὐλογίας... μυστικῆς=celebrazione eucaristica». GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti* I 3, 38 (vol. I, 193): «si unisce alle stesse ipostasi umane, mescolandosi (συνανακιρνῶν) a ciascuno dei fedeli mediante la comunione del suo santo corpo».

25. La «mente divina», «la volontà beata», il «fuoco» della gloria del Cristo sono l'elemento superiore che vince (ὑπερνικῶν) l'umano costituito da noi; in particolare per l'immagine del fuoco, v. 593*c*.

26. *I Cor.* 2, 16.

27. *II Cor.* 13, 13.

28. *I Cor.* 7, 40.

29. *Phil.* 1, 8.

30. *Gal.* 2, 20.

31. v. 581*b*.

32. cfr. *I Cor.* 6, 17.

II.

L'EUCARISTIA PERFEZIONA L'OPERA DI TUTTI I MISTERI

L'eucaristia sola fra tutti i sacramenti conferisce la perfezione agli altri misteri[1]: agisce con essi nell'atto stesso del loro conferimento perché non potrebbero iniziare perfettamente senza di essa[2], e agisce ancora a iniziazione avvenuta in coloro che sono stati iniziati, quando [585*c*] sia necessario far risplendere di nuovo in essi il raggio infuso dai misteri e oscurato dalla tenebra dei peccati[3]. Infatti, far vivere di nuovo gli uomini che vengono meno e muoiono per i peccati, è effetto soltanto della sacra mensa; poiché non è possibile alle forze dell'uomo risollevare l'uomo caduto, né la malizia degli uomini può essere vinta dalla giustizia umana, poiché il peccato reca offesa a Dio stesso: *con la trasgressione della legge tu disonori il Dio della legge*[4] ed è necessaria una virtù più che umana per poter cancellare la colpa.

Che l'infimo degli esseri offenda l'essere sommo è fin troppo facile; ma è impossibile compensare l'ingiuria con un onore proporzionato, soprattutto quando l'offensore è in debito di molti beni verso l'offeso e questi lo sovrasta di tanto, che la differenza non può nemmeno essere misurata.

[585*d*] Chi cerca di cancellare la colpa e di restituire all'oltraggiato l'onore tolto, deve offrire più di quello che è strettamente dovuto: cioè non solo restituire, ma anche aggiungere qualcosa a compenso dell'offesa[5]. Ora però chi non è in grado nemmeno di avvicinarsi al pareggio come potrebbe proporsi di più? Perciò non era possibile che nessun uomo, presentando la propria giustizia, potesse riconciliarsi con Dio[6].

Né l'antica legge ha potuto abolire l'inimicizia, né è sufficiente lo sforzo umano, per chi ora vive nel regime della grazia, a conseguire una tal pace; poiché nell'un caso [588*a*] e nell'altro si tratta di opere di potenza umana e di giustizia umana. Ora perfino la legge è chiamata giustizia umana dal beato Paolo, che, alludendo all'antica legge, scrive: *Non si sottomisero alla giustizia di Dio, ma tentarono di stabilire la propria giustizia*[7]. Contro i nostri mali l'antica legge poteva solo predisporre alla salute e fare degni della mano del medico[8]; perché *la legge è stata il nostro pedagogo per condurci al Cristo Gesù*[9].

Anche il beato Giovanni battezzava in vista di colui che sarebbe venuto[10]. Insomma ogni sapienza degli uomini ed ogni fatica è quasi preludio e preparazione alla vera giustizia[11].

Dunque, poiché non potevamo produrre da noi una nostra giustizia, il Cristo stesso [588*b*] *è divenuto per noi giustizia da Dio e santificazione e riscatto*[12]. Nella sua carne distrugge l'inimicizia[13] e riconcilia Dio con noi[14]: non solo in genere con la nostra natura, non solo nel momento della sua morte, ma ogni volta e con ogni uomo — come allora innalzato sulla croce, così ora imbandendoci il convito — non appena chiediamo perdono, pentiti dei nostri peccati[15].

Lui solo può rendere al Padre tutto l'onore dovuto e reintegrare l'onore tolto: l'una cosa con la sua vita, l'altra con la sua morte. Con la morte da lui subita sulla croce a gloria del Padre[16] paga il riscatto della nostra offesa, con un prezzo così alto, che realmente reintegra in ampia misura[17] l'onore di Dio, [588*c*] quell'onore di cui eravamo in debito per i nostri peccati. E, con la sua vita, rende al Padre tutto l'onore che a lui conveniva di dare e al Padre di ricevere.

Infatti, pur senza riflettere alle molte e grandi opere da lui compiute, che furono per il Padre di grandissimo onore, il Cristo gli ha reso gloria, sia con la vita pura da ogni peccato, sia con l'osservanza più esatta e perfetta delle sue leggi; non solo quelle alle quali si è conformato lui personalmente nel suo operare — infatti dice: *Ho custodito i comandi del Padre mio*[18] — ma anche quelle da lui istituite quali norme per la vita degli uomini; poiché lui solo ha fatto conoscere e piantato sulla terra la sapienza celeste[19]. Infine ha reso gloria al Padre con i miracoli, dei quali proclamava autore il Padre stesso[20].

Oltre a tutte queste considerazioni, non v'è chi non veda che il Cristo ha dato al Padre quella gloria che a lui conveniva, per il solo fatto di essere venuto in mezzo agli uomini e di essersi unito così perfettamente alla carne; [588*d* poiché questa è la dimostrazione più chiara e compiuta della bontà di colui che l'ha inviato e del suo amore per gli uomini[21].

Se si deve misurare la bontà dai benefici, Dio ha così beneficato il genere umano nella sua economia, da non risparmiare nulla che potesse giovargli; anzi ha posto nella nostra natura tutta la sua ricchezza, perché *in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità*[22]. È chiaro dunque che nel Salvatore abbiamo conosciuto l'estremo limite dell'amore divino per gli uomini e che lui solo ha insegnato agli uomini con le sue opere quanto *Dio ha amato il mondo*[23] e quanto grande [589*a*] cura abbia per il genere umano.

Il Signore si serve di questo argomento — ritenendolo segno sufficiente della

sua infinita benignità — per indurre Nicodemo a riconoscere l'amore del Padre per gli uomini: *Così Dio ha amato il mondo* — dice — *da dare il Figlio suo unigenito, affinché ognuno che crede in lui non perisca ma abbia la vita eterna*[24]. Perché, se il Padre non può concedere grazie più grandi e più belle di quelle infuse nella natura umana alla discesa dell'Unigenito, è evidente che non gli si può dare gloria più grande per la sua bontà e per il suo amore per gli uomini di quella che riceve dall'incarnazione del Figlio. Perciò il Salvatore onora il Padre mediante se stesso, in questo modo degno di lui e di colui che l'ha generato.

Infatti che altro dà onore a Dio, se non la dimostrazione che egli è eminentemente buono? È questa [589*b*] quella gloria che già prima gli era dovuta e che pure nessun uomo poteva rendergli, perciò dice: *Se io sono Padre dov'è la mia gloria?*[25]. Solo all'Unigenito era possibile rendere interamente tutto l'onore che al Padre conviene; infatti, dopo aver compiuto tutta l'opera sua per la gloria del Padre, volendo significare che lui solo poteva compiere quell'impresa, dice: *Io ti ho glorificato sulla terra, ho manifestato il tuo nome agli uomini*[26]. Esattamente: infatti egli è il Verbo, l'immagine fedele del Padre, *lo splendore della gloria e l'impronta della sua sostanza*[27], ma, per essersi unito ad una carne, egli è divenuto intelligibile anche alle creature che vivono nelle realtà sensibili ed ha reso manifesta tutta la benevolenza della mente che l'ha pronunziato[28].

Credo che il Salvatore alluda proprio a questo, quando [589*c*] risponde a Filippo che chiede di vedere il Padre: *Chi vede me, vede il Padre*[29]. E per questo Isaia dice: *Il suo nome sarà chiamato angelo del gran consiglio*[30].

Così dunque, non trascurando nulla per la gloria del Padre, l'Unigenito solo distrugge il muro dell'inimicizia[31] e libera l'uomo dalle sue colpe. Ma poiché Gesù, che ha duplice natura[32], ha dato onore al Padre in una delle sue nature, cioè nella nostra natura umana, intrecciando per il Padre quell'ammirabile corona di gloria col suo corpo e col suo sangue[33], solo il corpo di Cristo è farmaco contro il peccato, il suo sangue soltanto dissolve i peccati.

Per questo infatti il Verbo era dal principio, per [589*d*] dare gloria al Padre, e per questo è nato ed è venuto nel mondo, come dice il Salvatore[34], e per tutto il tempo della sua vita ha compiuto interamente quell'opera sola che mirava alla gloria del Padre e solo per questo, soprattutto, ha sopportato il dolore.

Infatti il corpo di Cristo divenne lo scrigno della pienezza della divinità[35], che non conobbe alcun peccato[36], ma adempì ogni giustizia[37] e, sia con la parola che con l'opera, annunciò agli uomini, fratelli della sua razza, il Padre che non conoscevano. Fu il suo corpo ad essere immolato sulla croce: avvicinandosi

all'immolazione tremava, agonizzava, grondava sudore[38]. Fu tradito e [592*a*] catturato e sopportò dei giudici iniqui. Infine, come dice Paolo, *rese la bella confessione davanti a Ponzio Pilato*[39] e pagò la sua testimonianza con la morte e una morte di croce[40].

Accettò i flagelli sul dorso, i chiodi sulle mani e sui piedi, la lancia nel costato[41]; fu flagellato e soffrì, fu inchiodato al legno e patì. Questo sangue, sgorgato dalle ferite, spense il sole[42] e fece tremare la terra[43], santificò l'aria e lavò tutto il mondo dalla sozzura del peccato[44].

Così dunque, come la legge scritta, imperfetta e impotente a rendere perfetto chi l'adempie, aveva assoluto bisogno della legge spirituale, perfetta e capace di condurre alla perfezione[45]; allo stesso modo, hanno bisogno del sangue della nuova alleanza[46] e del corpo immolato coloro che dopo il battesimo hanno peccato [592*b*] e cercano di tornare in grazia con fatiche e con lacrime, poiché nulla giova senza questo corpo e questo sangue.

Anzi il divino Dionigi dice che le stesse sacre iniziazioni non possono iniziare perfettamente né produrre i loro effetti, se non si aggiunge ad esse il sacro convito[47]. Tanto meno si può credere che la fatica e la giustizia degli uomini possano cancellare i peccati e produrre tali effetti.

Certo, fra i sacri misteri, uno in particolare scioglie da ogni condanna presso Dio giudice coloro che si pentono dei propri peccati e si accusano ai sacerdoti[48], tuttavia nemmeno la confessione avrebbe efficacia se non si partecipasse al sacro convito.

Perciò siamo battezzati una sola volta, ma ci accostiamo alla mensa molte volte[49]: essendo uomini, ci accade ogni giorno di offendere Dio e, quando cerchiamo di cancellare la colpa, è necessario convertirci, faticare, [592*c*] trionfare del peccato, eppure tutto questo non potrà agire contro il peccato se non vi si aggiunge l'eucaristia, unico farmaco per i mali umani.

Come il buon olivo innestato nell'olivo selvatico lo cambia completamente nella propria natura, sicché il frutto non ha più le proprietà dell'oleastro[50]; allo stesso modo anche la giustizia degli uomini per sé non giova nulla, ma, non appena siamo uniti al Cristo e abbiamo ricevuto la comunione della sua carne e del suo sangue, può produrre immediatamente i massimi beni, quali la remissione dei peccati e l'eredità del regno, beni che sono frutto della giustizia del Cristo.

Infatti, non appena alla sacra mensa prendiamo il corpo di Cristo, poiché gli elementi più forti prevalgono[51], [592*d*] anche la nostra giustizia, per effetto della comunione, diviene una giustizia cristiforme[52].

1. Poiché nell'eucaristia si fa presente in tutta la sua efficacia l'opera redentiva del Cristo, Cabasilas può bene attribuire ad essa quello che altrove ha detto della passione e morte del Salvatore: «l'unica immolazione dell'unico agnello, la sua morte e il suo sangue conferiscono a tutti i misteri la loro perfezione» (576*a*). Con gli stessi termini si esprime GREGORIO PALAMAS, *Confessio fidei*, PG 151, 767*a*: nella comunione si opera «il perfezionamento anche degli altri sacramenti (ταῖς ἄλλαις τελεταῖς ἡ τελείωσις)».

2. Ogni mistero non è che partecipazione al dono di grazia presente nell'eucaristia; essa perciò non è soltanto il culmine dell economia sacramentale, ma — contenendola tutta in sé — ne costituisce anche la fonte e può dirsi, con la formuli dello Ps.-DIONIGI, τελετῶν τελετή: «sacramento dei sacramenti» (*Ecclesiastica hierarchia* III 1, PG 3, 424*c*).

3. Analogamente si era detto del *miron*: «il sacerdote, ... ungendoli, immette in loro... quelle grazie che possono richiamare in essi le disposizioni primitive» (548*a*)

4. *Rom* 2, 23.

5. La formula è quasi letteralmente identica a quella di ANSELMO, *Cur Deus homo* I 11, PL 158, 376*c*: «nec sufficit reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus reddere quam abstulit»; v. nota seguente.

6. A proposito di questo passo, RIVIÈRE osserva che «come S. Anselmo, Nicola Cabasilas si sforza di mostrare con una dialettica di carattere propriamente razionale l'impotenza radicale dell'uomo (a dare a Dio soddisfazione per il peccato). Il problema è visto nella medesima prospettiva dai due teologi, e un metodo del tutto simile ne ispira la soluzione...: l'unica differenza è che l'autore del *Cur Deus homo* ragiona sul postulato per il quale tutti gli atti dell'uomo sarebbero comunque dovuti a Dio, mentre il teologo greco si rifà al loro carattere esclusivamente umano» (*Le dogme de la rédemption...*, 297 s.). È esatto; ma forse Rivière non vede abbastanza come questa «unica differenza» sia enorme, e sottenda di fatto due teologie completamente diverse: da un lato un criterio giuridico (tutti gli atti sono «dovuti»), ben coerente del resto con l'impostazione di fondo del *Cur Deus homo* (v. 513*b* nota 5), e dall'altro un'ontologia dei due ordini di realtà, che vuole mostrare l'invalicabile differenza, il «salto qualitativo infinito», fra tutto ciò che è umano e quello che è divino («presentando la *propria* giustizia»; v. anche «opere di potenza umana e di giustizia umana»).

7. *Rom.* 10, 3.

8. *mano del medico*: τοῦ ἰατροῦ χειρός; con questa formula, che ricorre più volte nella *Vita* (596*d*; 617*ad*; 652*c*), Cabasilas intende sottolineare la necessità dell'incontro personale col Cristo, anzi del «contatto» con lui, in ordine alla salvezza. Sul Cristo come medico, fra le innumerevoli testimonianze cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Ephesios* VII 2: «c'è un solo medico carnale e spirituale». CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis* X 13, PG 33, 677*b*: «medico delle anime e dei corpi». Si veda anche GREGORIO PALAMAS, *Homilia* XXVII, PG 151, 344*c*: «la mano (di Gesù) portatrice di vita (ζωήφορος)».

9. *Gal.* 3, 24; sull'insufficienza della giustizia secondo la Legge, come qui contrapposta alla giustizia vera (ἀληθινὴ δικαιοσύνη) data solo nel Cristo, v. 509*b*.

10. cfr. *Act.* 19, 4.

11. *sapienza*: φιλοσοφία; v. 588*c*.

12. *I Cor.* 1, 30.

13. cfr. *Eph.* 2, 14. 16.

14. cfr. *Rom.* 5, 10; *II Cor.* 5, 18 s.

15. *con la nostra natura... con ogni uomo*: ούσει... ἑκάστῳ; ritorna il tema dell'«appropriazione» (v. *Introduzione*, 31-33): i misteri rendono attuale in ogni tempo l' ἅπαξ della redenzione, e partecipano a ogni uomo il dono della salvezza compiutasi per tutta l'umanità.

16. cfr. *Io.* 12, 28; 13, 31 s.; 17, 1. 5.

17. *in ampia misura*: πολλῷ τῷ ὄντι; per questa espressione cfr. *In Demetrium* II, 101.

18. *Io.* 15, 10.

19. *sapienza celeste*: οὐράνιον φιλοσοφίαν; come il Cristo solo poteva introdurre nel mondo la giustizia (v. 509*cd*), così egli solo poteva piantarvi la «filosofia». Poiché infatti la sapienza è per natura sua ordinata alla conoscenza della verità e all'attuazione della giustizia, e non c'è verità e giustizia fuori del Cristo, non esiste filosofia di cui non sia egli il maestro. Allo stesso modo dunque che la giustizia umana può tutt'al più predisporre ad accogliere la giustizia portata dal Cristo al suo apparire (v. 588*a*), la filosofia degli uomini non può essere che preludio e preparazione a quella che viene dal cielo.

20. cfr. *Io.* 14, 10.

21. *bontà... amore*: χρηστότητα... φιλανθρωπίαν; cfr. *Tt.* 3, 4; v. 589*a*.

22. *Col.* 2, 9; v. 505*d*.

23. *Io.* 3, 16; v. *infra*.

24. *ib.*

25. *Mal.* 1, 6.

26. *Io.* 17, 4. 6.

27. *Hb.* 1. 3.

28. *mente che l'ha pronunziato*: προενεγκότος νοῦ. Il Padre è la mente (νοῦς) che da tutta l'eternità ha espresso il Verbo (λόγος) come sua immagine fcedele (ἀκριβὲς... εἶδος): il Verbo perciò, apparendo agli uomini col prendere carne fra loro, manifesta perfettamente in se stesso il mistero inesauribile del Padre, e ne è personalmente la rivelazione. Sul Padre come νοῦς, cfr. Ps.-DIONIGI, *De divinis nominibus* I 1, PG 3, 588*b*: «mente incomprensibile (νοῦς ἀνόητος)». MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones et dubia*, PG 90, 813*b*. Per tutto questo brano, *Liturgia* 36, 449*cd*: «il Cristo, l'unico Santo, versandosi (χεόμενος) nei fedeli, si mostra in molte anime e molti fa apparire santi; ma è lui il solo e l'unico santo, prima di tutto per la gloria di Dio Padre. Nessuno infatti ha reso a Dio la gloria che gli è dovuta; per questo Dio così rimproverava i Giudei: *Se io sono Dio, dov'e la mia gloria?* Solo l'Unigenito gli ha dato la gloria che gli è dovuta; perciò, avvicinandosi alla passione, egli diceva al Padre: *Io ti ho glorificato sulla terra*. E come l'ha glorificato? Non altrimenti che manifestando agli uomini la santità del Padre: è apparso santo come il Padre è santo. Se infatti vediamo in Dio il Padre di questo santo, lo splendore del Figlio è gloria del Padre; e se conoscendo il Figlio nella sua umanità noi lo consideriamo come Dio, la dignità e la virtù della creatura sono tutte a gloria del creatore».

29. *Io.* 14, 9.

30. *Is.* 9, 5; per questa interpretazione, cfr. ORIGENE, *In Ioannem* I 42, PG 14, 100*a*: «nessuno... ha conosciuto il Padre se non il Figlio, e colui al quale il Figlio lo abbia rivelato; essendo Verbo, egli è angelo del gran consiglio». Ps.-DIONIGI, *De caelesti hierarchia* IV 4, PG 3, 181*d*: «Gesù... è chiamato angelo del gran consiglio: perché... tutto quello che ha udito dal Padre lo ha annunciato a noi». MASSIMO CONFESSORE, *Capita theologica et oeconomica, cent.* II 23, PG 90, 11360.

31. cfr. *Eph. 2*, 14.

32. *Gesù... duplice*: διπλοῦς Ἰησοῦς; v. 533*b* nota.

33. Certo in Gesù è la nostra natura che cinge la corona della vittoria (v. 513*b*), perché egli stesso «l'ha intrecciata per noi a prezzo di molti sudori e pene» (520*c*). Ma Cabasilas, che pure insiste su questo tema, non manca di ricordare con forza come il fine primo e ultimo dell'incarnazione e di tutta l'opera di Gesù sia la gloria del Padre (v.: «ha compiuto... quell'opera sola che mirava, alla gloria del Padre»): per questo, la corona che il Cristo ha intrecciato è offerta prima di tutto al Padre, ed è solo per effetto di questa eucaristia resa al Padre che noi stessi siamo glorificati.

34. cfr. *Io.* 18, 37.

35. cfr. *Col.* 2, 9; per il corpo di Cristo come «scrigno (θησαυρός)», v. 569*c*·. 581*b*.

36. cfr. *II Cor.* 5, 21.

37. cfr. *Mt.* 3, 15.

38. cfr. *Lc.* 22, 44.

39. *I Tm.* 6, 13.

40. cfr. *Phil.* 2, 8.

41. cfr. *Io.* 20, 25. 27.

42. cfr. *Lc.* 22, 45.

43. cfr. *Mt.* 27, 51.

44. *lavò tutto il mondo*; cfr. ORIGENE, *In Ioannem* XLVI 3, PG 14, 273*b*: «lavò (ἐξέπλυνε tutto l'universo». Questa meditazione commossa sulla passione del Cristo, ritmica e piena di assonanze, è composta secondo il gusto dei migliori tropari liturgici bizantini. Per un solo esempio analogo, si veda *In nativitatem*, 473; ma i testi di stile liturgico sono molto numerosi in tutta l'opera del Cabasilas.

45. Sulla contrapposizione di legge scritta (γραπτός) a legge spirituale (πνευματικός), v. 657*a*.

46. cfr. *Mt.* 26, 28 *par*.

47. v. *supra* 585*b*; il riferimento allo Ps.-DIONIGI deve intendersi come generica allusione a *Ecclesiastica hierarchia* III 1, PG 3, 424*b*; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Scholia in Eccl. hier.* III 1, PG 4, 136*a* «non si può essere iniziati senza la comunione».

48. *si accusano*: προσαγγείλαντας ἑαυτούς; cfr. *Liturgia* 11, 392*a*: «colui che si confessa (ἐξομολογούμενος), volendo essere liberato dai peccati, accusa se stesso (ἑαυτόν προσαγγέλλει)».

49. *molte volte*; su questo tema, v. 596*c*.

50. In questa immagine Cabasilas si ispira liberamente a *Rom.* 11, 17-24.

51. *più forti prevalgono*: κρειττόνων ὑπερνικώντων; v. supra 584*d*. Espressione identica in Liturgia 38, 452*d*.

52. *cristiforme*: χριστοειδῆ; il termine è dello Ps. DIONIGI, (*Ecclesiastica hierarchia* VII 2, PG 3, 553*d*; *De divinis nominibus* I 4, PG 3, 592*b*), e da lui è passato a MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1258*a*.

III.

L’EUCARISTIA CI UNISCE PERFETTAMENTE AL CRISTO

Siamo corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte[1]. Non si deve credere che ciò sia stato detto solo del corpo, anzi è molto più giusto attribuire tale comunione all’anima ed alle sue operazioni, poiché sta scritto: *Chi aderisce al Signore è un solo spirito con lui*[2], quasi a dimostrare che questa comunione e unione si realizza soprattutto nella mente e nell’anima.

Infatti non si è rivestito semplicemente di un corpo, ma ha preso anche un’anima, una mente, una volontà e tutto ciò che è proprio alla natura umana, per potersi unire a noi tutti interi [593*a*] e interamente pervaderci e risolverci in sé, aderendo con tutti gli elementi del suo essere a tutti gli elementi del nostro[3]. Quindi questa unione e questa armonia cessa soltanto con il peccato, perché solo il peccato non abbiamo in comune con lui[4]. Tutto il resto è comune: egli l’ha preso da noi nel suo amore per gli uomini, e con amore ancora più grande l’ha congiunto a noi. Essendo Dio, egli discende sulla terra ma dalla terra ci conduce in alto, si fa uomo e l’uomo è deificato[5], libera interamente dalla vergogna[6] la natura umana, che in lui vince il peccato in un corpo e in un’anima, e scioglie ogni uomo dai peccati unendolo a Dio.

Ma soprattutto in ciò che comunica a noi egli mostra il suo amore.

Poiché non era possibile che noi salissimo alla partecipazione dei suoi beni, è lui che, discendendo fino a noi, condivide la nostra condizione [593*b*] e si fonde così perfettamente alla natura assunta, che proprio rendendoci quella carne e quel sangue che ha preso da noi, ci comunica se stesso. Sicché, mentre comunichiamo ad una carne e ad un sangue umano, riceviamo nell’anima Dio: corpo di Dio non meno che d’uomo, sangue e anima di Dio, mente e volontà di Dio non meno che d’uomo[7].

Doveva infatti essere Dio e divenire uomo il farmaco della mia infermità[8]. Se fosse stato solo Dio non avrebbe potuto unirsi all’uomo in questo modo: come poteva Dio divenire nostro cibo? Per contro, se fosse stato solo quello che siamo noi, non avrebbe potuto produrre un tale effetto. Ma ora egli è l’uno e l’altro insieme: così, in quanto uomo si unisce e si fonde agli uomini come fratelli della

sua stirpe, e in quanto Dio ha il potere di elevare la natura umana, di darle vita[9] e di assumerla in sé[10].

Le forze superiori non permettono alle inferiori di rimanere nel loro stato dopo che [593*c*] si sono incontrate. Così il ferro unito al fuoco non ha più nulla del ferro; la terra e l'acqua che abbiano gustato il fuoco mutano le loro proprietà in quelle del fuoco[11]; ora, se tra forze omogenee[12] le più forti agiscono in tal modo sulle meno forti, che cosa si deve pensare di quella potenza sovrannaturale?

È chiaro dunque che il Cristo si riversa in noi e con noi si fonde[13], ma mutandoci e trasformandoci in sé come una goccia d'acqua versata in un infinito oceano di unguento profumato[14]. Tali effetti può produrre questo unguento in coloro che lo incontrano: non li rende semplicemente profumati[15], non solo fa loro respirare quel profumo[16], ma trasforma la loro stessa sostanza nel profumo di quell'unguento[17] che per noi si è effuso[18]: *siamo il buon odore di Cristo*[19].

[593*d*] Tale potenza e grazia ha il convito negli iniziati, se vi accediamo puri da ogni malizia e se poi non commettiamo alcun male[20]. Così disposti e preparati niente impedisce che il Cristo si unisca a noi tanto perfettamente.

Questo mistero è grande[21], dice il beato Paolo, esaltando quest'unione[22]. Sono queste le nozze tanto lodate nelle quali lo Sposo santissimo conduce in sposa la Chiesa come una vergine fidanzata[23]. Qui il Cristo nutre il coro che lo circonda[24] e, per questo solo fra tutti i misteri, siamo carne della sua carne e ossa delle sue ossa[25].

Perciò l'Apostolo, definendo [596*a*] le nozze, ci presenta il Cristo come lo sposo[26]; Giovanni, il paraninfo, ci dice che è lui ad avere la sposa[27].

Questo mistero è luce per chi è già puro, purificazione per chi è ancora in via di purificarsi, e unge alla lotta gli atleti che combattono contro il maligno e le passioni. Agli uni, come ad un occhio guarito dalla cecità, non rimane che accogliere la luce del mondo[28]; ma chi ha ancora bisogno di forza purificante non potrà trovare altra purificazione che questa, perché *il sangue di Gesù, il Figlio di Dio, ci purifica da ogni peccato*[29]. Così dice Giovanni, colui che il Cristo ha amato con speciale amore[30].

Infine, chi non sa che solo il Cristo ha riportato la vittoria contro il maligno, lui, il cui corpo si erge quale unico trofeo contro il peccato? Con il suo corpo, dunque — nel quale, dopo essere stato provato[31], ha patito [596*b*] e vinto — il Cristo può soccorrere quelli che lottano[32].

Infatti la carne non aveva nulla in comune con la vita spirituale ed anzi

l'odiava e combatteva assai — *la carne ha desideri contrari allo Spirito*[33] — ma proprio per questo fu pensata una carne contro la carne: la carne spirituale contro quella terrestre[34]. Così la legge carnale è abrogata da una legge di carne, la carne si sottomette allo spirito e lo sostiene contro la legge del peccato[35].

Nessuno dunque, in assoluto, poteva vivere la vita spirituale, finché non era formata la carne beata del Cristo[36]. Neppure la legge, infatti, era osservata, benché non esigesse un'altissima sapienza; essa nulla poteva sull'uomo, perché la nostra natura ci portava al triste destino a noi connaturato: *la legge era inferma a motivo della* [596*c*] carne[37]. Era dunque necessaria un'altra carne capace di dare vigore alla legge: perciò *Iddio, inviando il suo proprio Figlio in somiglianza di carne di peccato, ha condannato il peccato nella* carne, cosa che la legge era impotente a compiere, perché inferma a motivo della carne[38]

Ecco perche abbiamo sempre bisogno della carne di Cristo e continuamente gustiamo di quella mensa: perché sia efficace in noi la legge dello Spirito, perché non vi sia alcuno spazio per la vita della carne, e la carne non abbia il tempo di essere attratta alla terra, come i corpi pesanti quando viene a mancare il sostegno[39].

In verità questo mistero è perfetto sotto tutti i riguardi: non c'è nulla di cui gli iniziati abbiano bisogno, che non lo elargisca in modo eminente. Ma, poiché *portiamo questo tesoro* [596*d*] *in vasi d'argilla*[40] e la materia corrotta non permette che il sigillo rimanga inalterato[41] non ci limitiamo a gustare il farmaco una volta sola, bensì ne gustiamo ininterrottamente. È necessario che il vasaio sia sempre accanto alla sua creta e più e più volte ne ripari la forma confusa; così noi dobbiamo trar profitto continuamente dalla mano del medico[42], che risani la materia che si sgretola e raddrizzi la volontà che si piega, perché non sopravvenga inaspettata la morte. *Infatti, quando eravamo morti per i peccati* ‹Dio› *ci ha convivificati col Cristo*[43]; e *il sangue di Cristo purifica la nostra coscienza dalle opere morte per servire al Dio vivente*[44]: ora, è la potenza della sacra mensa che attira in noi la vita vera da quel cuore beato, dal quale pure [597*a*] ci viene di poter servire a Dio puramente. Se questo è il culto puro di Dio: assoggettarsi, obbedire, fare tutte le cose mossi da lui, non saprei quando potremmo essere meglio soggetti a Dio, se non nel momento in cui diveniamo sue membra[47]. A chi la testa potrà comandare qualunque cosa meglio che alle membra? Ora il pane di vita[48] dona agli iniziati di essere membra di Cristo più perfettamente di ogni altra sacra iniziazione.

Come le membra vivono in virtù della testa e del cuore[49], così *chi mangia me*,

dice il Signore, *anch'egli vivrà in virtù di me*[50] Vive certo anche per effetto del cibo, ma ben altra è la natura del sacramento. Il cibo, non essendo vivente, per sé non può immettere in noi la vita; ma, in quanto sostenta la vita già presente nel corpo, è ritenuto causa [597*b*] di vita per quelli che lo prendono. Invece il pane di vita, lui stesso è vivente e per lui veramente vivono coloro ai quali si comunica. Sicché, mentre il nutrimento si trasforma in chi l'ha mangiato, e il pesce o il pane o qualunque altro cibo diventano sangue dell'uomo, qui accade tutto il contrario. È il pane di vita che muove chi se ne nutre, lo trasforma e se lo assimila; siamo noi ad essere mossi da lui e a vivere della vita che è in lui, grazie alla sua funzione di testa e di cuore[51]. Il Salvatore stesso, per rivelare che non alimenta in noi la vita al modo dei cibi, ma che, possedendola in sé[52], la inspira in noi, come il cuore o la testa la danno alle membra, dice di essere il pane vivo[53] e aggiunge: *Chi mangia me anch'egli vivrà in virtù di me*[54].

1. *I Cor.* 12, 27.

2. *I Cor.* 6, 17; mentre in 584*d* la semplice lettura di questa formula le aveva lasciato tutta la sua forza, ora un tentativo di esplicazione la attenua gravemente e ne deforma il significato: lo spirito (πνεῦμα) di Paolo certo non è il νοῦς né — tanto meno — la ψυχή («mente... anima» — νοῦ... ψυχής), se *I Cor.* può ripetutamente contrapporre ψυχή e ψυχικός a πνεῦμα e πνευματικός (2, 14; 15, 44-46; cfr. *Iac.* 3, 15; *Id.* 19). Purtroppo questa stessa interpretazione si trova anche in *Liturgia* 43, 460*d*: *«chi si unisce al Signore è con lui un solo spirito*, poiché questa unione e questo incontro si compiono principalmente nell anima (ἐν τῇ ψυχῇ)».

3. v. 528*a* e, con particolare riferimento all'eucaristia, 585*a*.

4. v. 572*b*.

5. *si fa uomo... è deificato*:ἐνανθρωπῆσαι... θεωθῆναι.; è un moao molto comune di esprimere in sintesi tutto il contenuto dell'economia salvifica: v. 668*bc* cfr. IRENEO, *Adversus haereses* V *praefatio*, PG, 7, 1120*ab* «il Verbo di Dio, Gesù Cristo nostro Signore... *factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse*»; ATANASIO, *De incarnatione Verbi* 54, PG 25, 192*b*: «egli si è fatto uomo (ἐνανθρώπησεν) perché noi fossimo fatti dèi (θεοποιήθημεν) ». GREGORIO NISSENO, *Oratio catechetica* 25, PG 45, 65*d* MASSIMO CONFESSORE, una delle principali «fonti» del Cabasilas, lo ripete incessantemente: «per questo il Dio Verbo, il Figlio di Dio Padre, è diventato uomo: per fare dèi gli uomini» (ἵνα ποιήσῃ θεούς... τούς ἀνθρώπους: *Capita theologica et oeconomica, cent.* II 25, PG 90, 1136*b*); allo stesso modo in non pochi testi liturgici bizantini (cfr. *Ufficio dell'Annunciazione, alle lodi*: «il Figlio di Dio si fa figlio dell'uomo, per prendere il peggio e darmi il meglio: ... Dio si fa uomo per fare Dio Adamo»).

6. *libera... dalla vergogna*; v. 528*b*.

7. Poiché nell'unica persona del Cristo sussistono e «comunicano» la natura umana e quella divina (sull'uso della *communicatio idiomatum*, v. 516*b*) in lui per principio l'umanità tutta — e di fatto, in virtù dei sacramenti, ogni singolo che ne partecipa — comunica realmente con Dio; la dottrina della divinizzazione (θέωσις) dell'uomo non è che un corollario della cristologia: solo chi non divide il Cristo può non separare l'uomo da Dio.

8. v. 617*a*: «non solo... va dal malato, si degna di... toccarlo..., ma egli stesso diviene farmaco»; Gesù non

è dunque soltanto il medico che ci guarisce toccandoci con la sua mano pietosa (v. 588*a*), ma si fa personalmente la medicina stessa (φάρμακον) in virtù della quale ricuperiamo la santità. È un caso tipico di progressione cristologica delle immagini e dei termini (v. *Introduzione*, 22*s*); cfr. *Oratio*, 43: «dopo avere escogitato molte medicine (φάρμακα) per guarire le nostre infermità, alla fine hai dato anche te stesso (σεαυτόν)».

9. *darle vita*: κινῆσαι; la *Patrologia Graeca* porta erroneamente νικῆσαι (= vincere): correggiamo conforme al *Parisinus* 1213, f. 192 (anche il PONTANUS leggeva così, poiché ha tradotto: «*excitare*»).

10. Una delle tante vie che, mentre sembrano voler mostrare la «necessità» dell'incarnazione («doveva»: ἔδει v. 513*a*: ἐδέησε), in realtà ne approfondiscono il significato e la portata vitale: è sempre in virtù dell'incarnazione che il genere umano, come in Cristo trionfa del peccato, così in lui può cibarsi di Dio.

11. v. 584*d*; l'applicazione di questo principio e di questa immagine alla dottrina eucaristica è evidente, e sarà formulata in termini espliciti *infra* 597*b*: «il pane di vita si assimila chi se ne nutre (τόν σιτούμενον... πρὸς ἑαυτόν μεταβάλλει)»; cfr. *Liturgia* 38, 452*d*: «partecipando ai misteri, la Chiesa non li trasforma in corpo umano, come accade per qualsiasi altro nutrimento, ma è trasformata in essi, poiché prevalgono gli elementi superiori (τῶν κρειττόνων ὑπερνικώντων), come il ferro a contatto con il fuoco diventa fuoco e non trasforma il fuoco in ferro».

12. *omogenee*: ὁμογενῶν; cioè appartenenti tutte all'ambito della stessa na tura, in quanto realtà create.

13. *si riversa, ... si fonde*: ἐγχεῖτοα... ἀναμίγνυσιν; v. 496*c*; cfr. *Oratio*, 44: «ti sei riversato e commisto (ἐνεχέθης... ἀνεμίγης) con le loro anime e coi loro corpi».

14. *unguento profumato*: μύρον; sul Cristo come *miron*, v. 496*c*.

15. *profumati*: εὐώδεις; v. 524*a*.

16. fa respirare; v. 500*d*.

17. Come in virtù dell'incarnazione la natura umana, deificata nel corpo di Cristo, è divenuta profumo (v. 572*b*), così mediante l'eucaristia ciascuno di noi diventa profumo respirando il divino *miron* del Cristo.

18. *unguento... effuso* κενωθέντος μύρου; cfr. *Ct.* 1, 3: «unguento effuso (μύρον ἐκκενωθέν) è il tuo nome».

19. *II Cor.* 2, 15.

20. v. 584*b*: «se nessun male li contamina quando partecipano al convito, né lo commettono dopo». L'eucaristia di per sé opera la perfezione: solo se la si ostacola ricevendola indegnamente, o introducendo in seguito (ἐπεισάγοντες) il male, si può ancora rimanere oppressi dal peccato e in qualche misura separati dal Cristo.

21. *Eph.* 5, 32.

22. *questa unione*; v. 497*d*: «ciò che Paolo ammira non sono tanto le nozze umane, quanto queste idel Cristo e della Chiesa)».

23. cfr. *II Cor.* 11, 2. Sull'eucaristia come sacramento nuziale, si vedano GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catechesi battesimale* III, 162: «avete visto in qual modo Cristo ha unito a sé la sua sposa?». *In Matthaeum* 82, PG 58, 744: mediante l'eucaristia siamo diventati col Cristo un solo corpo e una sola carne (allusione a *Gen.* 2, 24). GREGORIO PALAMAS, *Homilia* LVI 7, OIKONOMOS 207: «il Cristo ci ha legati e uniti a sé, mediante la partecipazione a questo sangue, come lo sposo unisce a sé la sposa».

24. *nutre*: ἐκτρέφει; cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthaeum* 82, PG 58, 744: «egli ci nutre (τρέφει) col suo sangue».

25. cfr. *Gen.* 2, 23.

26. cfr. *Eph.* 5, 32.

27. cfr. *Io.* 3, 29: *Chi ha la sposa è lo sposo*; Giovanni il paraninfo (νυμφα-γωγός) è il Battista. Tutti i passi biblici che — come questo — si riferiscono in genere all'unione fra i fedeli e il Cristo possono essere applicati eminentemente all'eucaristia, che realizza tale unione in grado perfetto.

28. cfr. *Io.* 8, 12. Occorre avere l'occhio e il cuore puri per vedere Dio; è un tema patristico fra i più

comuni. Per alcuni esempi, si vedano GREGORIO NISSENO, *De instituto christiano*, 48: l'uomo deve «presentare a Dio un'anima pura, e che abbia desiderio e capacità di vedere la luce... intellettuale». Ps.-MACARIO, *Homilia*. XVII 3, PG 34, 625*b* «dal momento che l'uomo trasgredì il precetto di Dio, il demonio ne coprì tutta l'anima con un velo tenebroso; (... ma con il soccorso della grazia egli può) con occhi puri guardare puramente la gloria della luce vera».

29. *I Io*. I, 7; sull'efficacia dell'eucaristia in ordine alla remissione dei peccati e sul suo rapporto con il sacramento della penitenza, si veda TILLARD, *L'Eucharistie purification de l'Eglise pérégrinante*, 1962, che raccoglie un numero considerevole di testimonianze dalla tradizione patristica greca e latina e dai documenti liturgici; cfr. *Liturgia* 34, 444*c*; «La remissione dei peccati è l'opera principale (τό προηγούμενον τὸ ἔργον) di questi doni»; con grande insistenza ritorna su questa idea la *Vita*: v. 604*a*. 609*b*; 612*c*; 684*ab*.

30. Il *discepolo che Gesù amava* del Quarto Vangelo (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20) è tradizionalmente identificato con l'apostolo Giovanni.

31. cfr. *Hb*. 2, 18.

32. v. 500*d*: «è necessario combattere? combatte con noi».

33. *Gal*. 5, 17; per questa inesatta identificazione della carne (σάρξ) col corpo (σῶμα), v. 493*b* nota 3.

34. *spirituale... terrestre*: χοϊκῆς... πνευματική; cfr. *I Cor*. 15, 44-49.

35. Come attraverso la carne si è compiuto il peccato, così attraverso la carne si opera la salvezza; ciò si verifica per tutta l'umanità in virtù dell'incarnazione (se la carne di Adamo ha introdotto il peccato nel monde, la carne «spirituale» del Cristo porta nel mondo la vita), e per ciascuno dei redenti in virtù dei misteri: la loro carne terrestre, attraverso la carne del Cristo di cui si nutrono nell'eucaristia, è resa spirituale e capace di sostenere lo spirito nella lotta contro il peccato; cfr. CIRILLO ALESSANDRINO, *In Ioannem* 1, PG 73, 160*d*: «(il Vangelo) dice che il Verbo di Dio si è fatto carne: perché si vedano insieme la ferita e la medicina, il malato e il medico, ciò che giace nella morte e colui che risuscita alla vita, ciò che è stato vinto nella corruzione e colui che caccia la corruzione, ciò che è dominato dalla morte e colui che è più forte della morte, ciò che è privo di vita e il portatore della vita». MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1044*c*: «sottomettendosi alla legge del corpo, ... è divenuto schiavo per me che sono schiavo per natura, per farmi signore di colui che con inganno dominava tirannicamente». *Expositio orationis dominicae*, PG 90, 880*bc*: «il Cristo ha gettato) contro il maligno la carne che era stata vinta in Adamo, e così lo ha vinto».

36. v. 509*c*.

37. *Rom*. 8, 3

38. *ib*.; questa citazione chiarisce il senso della frase che la precede: «dare vigore (σῶσαι τὴν ἰσχύν) alla legge» significa guarire la legge che era inferma (ἠσθένει) dandole forza di dominare il peccato. In altri termini: solo partecipando alla carne del Cristo si può osservare la legge, che inevitabilmente rimane inadempiuta e quindi «sconfitta» dal peccato — prima che venga il Salvatore.

39. *sempre... continuamente*: ἀεὶ... συνεχοῦς. Come precipiteremmo all'istante nel nulla se ci fosse sottratta la forza creatrice di Dio, così cadremmo subito nel peccato se non ci sostenesse, incessantemente creandoci alla grazia, l'energia dello Spirito santo (si veda *infra* l'immagine del vasaio che deve rimanere «sempre accanto alla sua creta»); per questo «abbiamo sempre bisogno della carne del Cristo» cioè di nutrircene nell'eucaristia «attirando in noi la vita» da quella fonte (v. *infra* 596*d*): «separarsi significa perire e non essere più» (601*b*). Con questa idea — sulla quale ritorna più volte nella *Vita* (592*b;* 597*c;* 664*a*; 684*ab*) — Cabasilas, come osserva giustamente il MEYENDORFF, intende insistere più sulla necessaria continuità del rapporto con l'eucaristia, che sulla frequenza della comunione: perché, conforme al pensiero dei Padri, «la vita sacramentale non è una serie di emozioni distinte, ma una vita totale che essenzialmente esige la partecipazione costante al mistero sacramentale che ci incorpora al Cristo» (*Saint Grégoire Palamas*..., 141).

40. *II Cor*. 4, 7.

41. sigillo: σφραγίδα; v. *Indice dei termini*.

42. *mano del medico*; v. 588*a*.

43. *Eph.* 2, 5.

44. *Hb.* 9, 14.

45. *attira*: ἕλκει; v. 516*c*; cfr. *Liturgia* 36, 449*a*: «mediante i misteri attirare (ἕλκοντες) la santità da quel capo e da quel cuore».

46. *vita vera*: v. Indice dei termini.

47. *sue membra*; cioè: membra di Dio. Ancora un esempio della singolare spregiudicatezza del Cabasilas nell'uso della *communicatio idiomatum* (v. anche *infra* 600*a*: «mossi da Dio come le membra della testa»; cfr. 516*b* nota 20).

48. *pane di vita*; cfr. *Io.* 6, 35. 48. L'eucaristia, considerata qui essenzialmente come nutrimento, sarà designata ancora due volte con questa formula giovannea (v. 597*b*).

49. Il Cristo, di cui i fedeli sono membra (μέλη), è chiamato dal Cabasilas indifferentemente ora la testa (κεφαλή: v. *Indice dei termini*) ora il cuore (καρδία); è designato cioè come la sorgente da cui la vita fluisce in tutto il corpo: i due termini si equivalgono, come appare fra l'altro dal fatto che sono semplicemente accostati sia qui che *b*, e allo stesso modo in 644*a*, 648*b* e in *Liturgia* 36, 449*a* (testo citato *supra* alla nota 45). Riguardo a «cuore», il SALAVILLE osserva: «Questa immagine, cara al Cabasilas, del Cristo *cuore* del Corpo mistico, non giustifica alcun accostamento con la devozione occidentale al sacro cuore di Gesù; essa non fa che completare l'immagine della testa, evocando la circolazione di vita dal Cristo ai fedeli» (*Explication de la divine liturgie..., Introduzione*, 38 nota 3). E Cabasilas stesso spiega in che senso debba intendersi il termine «capo»: «se Paolo ha chiamato il Cristo capo e noi corpo, non lo ha fatto per mostrare la sollecitudine del Cristo per noi, o il fatto che egli ci educa e ci ammonisce, o la nostra soggezione a lui, ... ma per indicare... che i fedeli in virtù di questo sangue vivono fin da ora la vita nel Cristo, dipendono realmente da lui come loro capo» (*Liturgia* 38, 453*a*).

50. *Io.* 6, 57.

51. L'applicazione all'eucaristia in quanto nutrimento del principio generale sopra formulato riguardo all'incontro di due elementi (v. 593*c*) consente di evitare un'interpretazione troppo naturalistica dell'immagine di «cibo». Cabasilas insiste inoltre nel rilevare come noi non possediamo mai la vita in modo autonomo, ma dobbiamo continuamente attingerla da colui che solo l'ha in se stesso (οἴκοθεν): per questo, ricevendo l'eucaristia, più che alimentare la nostra vita, l'accogliamo dal Cristo come dono incessantemente rinnovato.

52. cfr. *Io.* 5, 26.

53. cfr. *Io.* 6, 51,

54. *Io.* 6, 57.

IV.

IN VIRTÙ DELL'EUCARISTIA GLI UOMINI DIVENTANO FIGLI DI DIO, CAPACI DI OFFRIRGLI IL CULTO SPIRITUALE

[597*c*] È evidente, così, che il culto di Dio in Spirito e verità[1] e il puro servizio[2] di lui sono effetto della sacra mensa. Questi misteri infatti non ci procurano solo la grazia di essere membra di Cristo e in tal modo simili a lui: come essendo morti non potevamo servire al Dio vivo, così non si può essere vivi e convertirsi dalle opere morte senza banchettare continuamente a questo convito[3]. Infatti come *Dio è Spirito e quelli che lo adorano devono adorarlo in Spirito e verità*[4], così pure devono essere vivi coloro che si sono proposti di adorare il Dio vivente, *poiché Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi*[5].

Certo anche la vita retta [597*d*] e virtuosa[6] è un servire a Dio, ma questo è il compito dei servi: *quando avrete fatto tutte queste cose*, dice il Signore, *dite: siamo servi inutili*[7]. Invece il culto di cui stiamo parlando è proprio solo dei figli, e noi non siamo stati chiamati nel coro dei servi, bensì in quello dei figli[8].

Perciò comunichiamo alla sua carne ed al suo sangue: *i figli hanno comunione di carne e di sangue*[9]. Come lui, per divenire nostro padre e poter dire quella parola: *Ecco, io e i figli che Dio mi ha dato*[10], ha assunto la nostra carne e il nostro sangue; così anche noi, per essere suoi figli, dobbiamo partecipare della sua carne e del suo sangue[11].

[600*a*] In tal modo per effetto del sacramento non solo diveniamo sue membra, ma anche suoi figli; sì da servire a lui assoggettandoci spontaneamente e con volontà libera in quanto figli, ma anche con esattezza in quanto membra[12]. Infatti il culto di Dio è così ammirevole e al di sopra della natura da richiedere l'una e l'altra immagine: quella dei figli e quella delle membra, non essendo sufficiente una sola a far conoscere la realtà[13].

È forse strano, non possedendo alcun movimento proprio, essere mossi da Dio come le membra dalla testa? È forse singolare essere soggetti al Padre degli spiriti come ai padri nostri secondo la carne[14]? Eppure, l'una e l'altra cosa insieme sono veramente straordinarie: poiché pure regolandoci spontaneamente come figli,

possiamo essere soggetti come membra.

[600*b*] Questo appunto è il gran bene della gloriosa adozione filiale. Essa non consiste in un puro suono verbale, come le adozioni umane, e non si limita a conferire l'onore del nome. Tra noi, i genitori adottivi trasmettono ai figli solo il nome e solo per il nome il padre è ufficialmente loro padre: non ci sono né nascita, né doglie. Al contrario qui si tratta di vera nascita e di vera comunione con l'Unigenito, non solo nel nome, ma nella realtà: comunione di sangue, di corpo, di vita. Quando il Padre stesso riconosce in noi le membra dell'Unigenito e scopre sui nostri volti l'effigie del Figlio, che ci può essere di più? Poiché *li ha predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo*[15].

Ma perché parlo della filiazione adottiva? L'adozione divina stabilisce un vincolo più stretto [600*c*] e connaturale di quel che non faccia la filiazione fisica, a tal punto che i cristiani rigenerati dai misteri sono figli di Dio più che dei loro genitori; e tra le due generazioni intercorre una distanza assai più grande di quella che c'è tra generazione fisica e filiazione adottiva[16].

Su che cosa si fonda per noi la vera paternità umana? Dalla carne del padre abbiamo la nostra carne, dal suo sangue si forma in noi la vita. Così è anche per il Salvatore: siamo carne della sua carne e ossa delle sue ossa[17], ma è molto grande il divario tra l'una e l'altra comunione. Nell'ordine naturale, quello che ora è il sangue dei figli, non è più il sangue dei genitori; ma era dei genitori prima di essere dei figli, e proprio in questo consiste la generazione: quel sangue che ora è dei figli prima era dei genitori. Al contrario, per effetto del sacramento il sangue del quale viviamo è ora sangue [600*d*] di Cristo, la carne che plasma in noi il mistero è corpo di Cristo: sono comuni le membra, è comune la vita.

Ora appunto, si dà vera comunione quando la medesima cosa appartiene contemporaneamente a due esseri; mentre, quando entrambi la possiedono, ma ora l'uno ora l'altro, non si tratta più di comunione, ma piuttosto di distinzione. Non è allora elemento unificante, perché non è presente in entrambi allo stesso modo, ma uno solo dei due lo possiede; perciò, in realtà, non comunicano reciprocamente in alcuna cosa, né mai hanno comunicato. Tuttavia, poiché quell'elemento che prima era dell'uno ed ora appartiene all'altro è il medesimo, si dà come un'immagine di comunione. [601*a*] Se uno dimora nella stessa casa di un altro, ma dopo di quello, non diciamo che coabita. Se uno succede ad un altro nel potere, certo non condivide con lui il governo, gli affari o le preoccupazioni; mentre si dirà che coabita o condivide il potere colui che, oltre ad abitare nel medesimo luogo o gestire gli stessi affari, lo fa nel medesimo tempo.

Analogamente anche qui: noi non siamo perfettamente partecipi della carne e del sangue dei nostri genitori, perché essi non li condividono con noi nello stesso

tempo: invece comunichiamo veramente con il Cristo, perché con lui è sempre comune il corpo, il sangue, le membra e tutto.

Se la comunione di carne e di sangue ci costituisce figli, è chiaro che la sacra mensa ci rende congiunti del Salvatore più di quel che non faccia la natura in ordine ai genitori. Egli non ci ha dato la vita una volta per sempre come i genitori, [601*b*] e non si è distaccato da noi dopo averci plasmato; ma è sempre presente ed unito e, proprio con la sua presenza, ci vivifica e ci fa consistere[18].

Ancora: niente impedisce di continuare a vivere lontano dai genitori; ma a chi è separato dal Cristo, non rimane altro che morire. E perché non dire di più? i figli non possono formarsi nella loro individualità senza distaccarsi dai genitori: anzi proprio l'atto per cui gli uni generano e gli altri sono generati è il principio della loro distinzione. Invece la filiazione secondo i misteri consiste nell'essere uniti e nel comunicare: separarsi significa perire e [601*c*] non essere più[19].

Dunque, se il nome di parentela esige una certa comunione ed indica, è ovvio, quelli che sono congiunti dal sangue comune, non c'è che una comunione di sangue, una sola parentela e filiazione: quella che deriva dalla comunione col Cristo. Perciò la nascita nei misteri oscura la stessa generazione fisica[20]: *a quanti l'hanno accolto, ha dato il potere di divenire figli di Dio*[21], per quanto già nati da genitori di carne e di una nascita che precede quella spirituale. Tuttavia questa seconda nascita, spirituale, supera di tanto la prima che non ne resta nemmeno la traccia o il nome[22].

Così il sacro pane, immettendo l'uomo nuovo[23], svelle dalle radici il vecchio. Anche questo è opera della sacra mensa: infatti *quelli che l'hanno ricevuto non sono nati* [601*d*] *dal sangue*[24].

Ma quando lo riceviamo? Impariamo a comprendere quella parola prendete[25]. e per quale mistero è usata. È chiaro che questa voce ci invita al convito nel quale veramente prendiamo il Cristo con le mani[26]. lo riceviamo con la bocca, lo mesciamo all'anima, l'uniamo al corpo, lo versiamo nel sangue. Dunque è detto a buon diritto: *prendete*. Per coloro che lo prendono così e lo tengono stretto sino alla fine, il Salvatore è la testa bene adattata ed essi le sue membra ben congiunte[27]: per conseguenza, membra e testa devono nascere della stessa nascita.

Quella carne non è dal sangue né da volontà di uomo, ma [604*a*] dallo Spirito santo di Dio[28]. *Quello che è nato in lei è da Spirito santo*[29]: era conveniente dunque che anche le membra nascessero in questo modo, dal momento che proprio la nascita della testa rappresenta anche la nascita delle membra beate, giacché le membra non sussistono che col nascere della testa. Ma, se per ognuno

la nascita è il principio della vita e incominciare a vivere equivale a nascere, poiché il Cristo è la vita di quelli che aderiscono a lui, essi nascono quando il Cristo nasce ed entra in questa vita[30].

Tale cumulo di beni scaturisce per noi dalla santa mensa: ci libera dalla condanna, distrugge la vergogna del peccato[31], restaura l'antica bellezza e ci lega al Cristo con legami più forti di quelli naturali. In una parola: [604*b*] la comunione, più di ogni altro sacramento, ci rende perfetti nel vero cristianesimo[32].

1. cfr. *Io.* 4, 23.

2. *puro servizio*: λατρεύειν καθαρῶς; v. 597*a*: «da quel cuore beato... ci viene di poter servire a Dio puramente». Come risulta chiaramente dai due contesti, Cabasilas usa λατρεύω nel suo senso primario, che è quello di servizio cultuale.

3. cfr. *Hb.* 9, 14: *Il sangue di Cristo... purifica la nostra coscienza dalle opere morte, perché serviamo* (λατρεύειν: offriamo un culto; v. *infra* 600*a*) al Dio vivente.

4. *Io.* 4, 24.

5. *Mt.* 22, 32.

6. *vita retta*; v. 576*c* nota.

7. *Lc.* 17, 10.

8. cfr. *Gal.* 4, 6 s.; ancora una volta, Cabasilas contrappone la giustizia umana alla vera giustizia (v. 508*d*-512*a*): la virtù, dato anche che all'uomo sia possibile conseguirla in qualche misura, di per sé non colloca nel «coro dei figli» (v. 509*a*: «coro degli amici»), ma in quello dei servi. In altri termini, essa non fonda un rapporto di comunione fra l'uomo e Dio, ma mantiene e conferma la distanza infinita che separa la creatura dal suo Creatore; solo i misteri — e fra essi in modo eminente l'eucaristia — facendoci consanguinei dell'Unigenito, ci comunicano come puro dono di avere con Dio quell'intimità di figli che mai potremmo ottenere con il nostro sforzo.

9. *Hb.* 2, 14.

10. *Hb.* 2, 13, da *Is.* 8, 18.

11. Sul rapporto fra l'eucaristia e la paternità del Cristo, cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catechesi battesimale* III, 162: «come la madre nutre con il suo sangue e col suo latte il bambino che ha generato, così il Cristo continuamente nutre col proprio sangue i figli che ha generato». *In Matthaeum* 82, PG 58, 744: «nutre di sé coloro che ha generato». Fra questi testi e il nostro è evidente una certa differenza di prospettive: mentre per il Crisostomo l'eucaristia consegue dalla filiazione — è vista infatti come il nutrimento che segue il parto — qui per il Cabasilas essa realizza quella comunione di carne e di sangue in cui consiste la filiazione (v. tuttavia 676*c*: l'eucaristia come «nutrimento conveniente alla nostra nascita» battesimale). Ma, con la solita libertà, poco oltre Cabasilas cambia la struttura e il senso dell'immagine: l'eucaristia ci rende figli del Padre in quanto ci fa partecipi della vita del suo Unigenito (600*b*); salvo poi a mutare ancora immediatamente dopo, per ritornare all'idea della filiazione rispetto al Salvatore (600*c*). Riguardo al Cristo come padre, oltre che 541*a* nota, si vedano 669*c*; 672*d*; 680*c*; cfr. *Oratio*, 43: «padre delle misericordie».

12. L'eucaristia dunque non è soltanto in se stessa, in senso specifico, il supremo atto di culto della nuova alleanza, ma anche la fonte di quel culto spirituale — che consiste nell'offrirsi a Dio come figli e nel vivere per lui solo — in cui deve risolversi tutta l'esistenza del cristiano (cfr. *Rom.* 12, 1).

13. *non... sufficiente*: οὐκ ἀρκούσης; v. 497*c*. Di fatto, come si è già più volte osservato in casi particolari,

Cabasilas si serve con estrema disinvoltura delle immagini bibliche, che costituiscono per lui stimoli e punti di partenza, più che categorie rigidamente determinate; e non ritiene certo di fare violenza alla parola di Dio variamente adattandole e combinandole fra loro.

14. cfr. *Hb.* 12, 9.

15. *Rom.* 8, 29.

16. Tutto l'ordine naturale è tanto inferiore a quello della nuova creazione, da parere al confronto addirittura inesistente: l'unione che abbiamo con noi stessi non è intima come quella che ci lega al Cristo (v. 497*d*-500*a*), il più vero rapporto nuziale è quello che intercorre fra Cristo e la Chiesa (v. 497*cd*), non si è figli dei propri genitori quanto lo si diventa del Cristo mediante l'eucaristia (*hic*), essendo più forti i legami col Cristo che i vincoli naturali (604*a*) al punto da potersi dire che «c'è una sola comunione di sangue, una sola parentela e filiazione: quella che deriva dalla comunione col Cristo» (601*c*), e che della prima nascita «non resta nemmeno la traccia o il nome» (*ib.*). È uno schema di pensiero che domina tutta l'opera: come noi non siamo che immagini del Cristo archetipo (v. 680*a*), così anche tutte le cose di questo mondo e i loro rapporti sono soltanto immagini imperfette della vera realtà, che è quella della grazia (v. *infra*: «un'immagine — εἰκόνα — di comunione»).

17. cfr. *Gen.* 2, 23.

18. *fa consistere*: συνίστησι; benché già abbiamo ricevuto l'esistenza nel battesimo, che ci ha plasmato e ci ha dato forma (v. 604*d*; 605*a*: stesso verbo), si può dire anche dell'eucaristia che ci «fa consistere», poiché la stessa vita che abbiamo ricevuto nel battesimo è incessantemente infusa in noi dal Cristo quando ci nutriamo di lui. L'eucaristia quindi, oltre ad essere il coronamento e la perfezione del battesimo, ne è la costante attualizzazione.

19. v. 596*c* nota.

20. *oscura*: ἀποκρύπτει; v. 505*c*: la potenza che si è manifestata nei misteri «ha superato tutta la creazione e ha coperto (ἀπέκρυψε) ogni opera di Dio vincendola in grandezza e bellezza».

21. cfr. *Io.* 1, 12.

22. *nemmeno la traccia*: μηδὲ ἴχνος; v. 537*a* nota 13.

23. *immettendo*: εἰσάγον v. 573*a* 633*c*. L'uomo nuovo immesso in noi dal pane eucaristico è evidentemente il Cristo stesso, nuova creazione «secondo Dio» che si sostituisce all'antica corrotta dal peccato (cfr. *Col.* 3, 9-11; *Eph.* 4, 24).

24. *Io.* 1, 12*s*. È un nuove sviluppo del discorso, in crescendo: la seconda generazione non solo supera (κεκράτησε) di gran lunga la prima, ma la sradica ((πρόρριζονν ἐκβάλλει), l'annulla; essa cioè fa di noi degli esseri totalmente nuovi, e ci costituisce in un ambito di rapporti così diverso da quello naturale, che gli antichi vincoli «secondo la carne» non hanno più rilevanza perché propriamente non esistono più. Come non c'è più «né giudeo né greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina» (*Gal.* 3, 28), così non c'è più né padre né figlio.

25. cfr. *Mt.* 26, 26; dobbiamo necessariamente tradurre con due parole diverse lo stesso termine greco che ricorre sia in *Io.* 1, 12 sopra citato (*quelli che l'hanno ricevuto: ὅσοι… ἔλαβαν*) che in *Mt.* 26, *26 (prendete*: λάβετε): ma proprio l'identità del termine consentiva al Cabasilas di vedere in *Io.* 1, 12 un'allusione alla comunione eucaristica, nella quale «prendiamo» nel modo più perfetto il Cristo che già abbiamo accolto in noi in virtù della fede, del battesimo, e del *miron.*

26. *prendiamo… con le mani*: χερσὶ λαμβάνομεν pare dunque che fosse ancora comune, all'epoca del Cabasilas, l'uso di ricevere l'eucaristia nelle mani. Questa prassi liturgica è così descritta da GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* IV 13, PG 94, 1149*a*: «accediamo a lui con ardente desiderio e, con le mani poste a forma di croce, riceviamo il corpo del crocifisso»; cfr. *Concilio costantinopolitano* III, can. 101: «chi comunica al corpo immacolato del Signore… lo riceva nelle mani protese e poste a forma di croce» (testo riportato nella *Epitome* di COSTANTINO ARMENOPULO, contemporaneo del Cabasilas: V 2, PG 150, 132*a*).

27. *bene adattata... ben congiunte*: ἁρμόζουσα πρέποντα; cfr. *In Demetrium* I, 102: l'anima di Demetrio lasciò il corpo e «si unì al Cristo, membro meraviglioso e ben congiunto (πρέπον) alla testa bene adattata». *Oratio*: «tu (Cristo) ti sei adattato (ἥρμοσας σεαυτόν) ai santi come capo alle membra».

28. cfr. *Io.* 1, 13.

29. *Mt.* 1, 20.

30. Tutta l'opera della salvezza è compiuta nel Cristo e tutti i salvati sono presenti in lui: come con la sua morte è già vinto il peccato, così con la sua incarnazione è già nata la Chiesa.

31. *vergogna; v. Indice dei termini.*

32. *vero cristianesimo*: ἀληθῆ χριστιανισμόν; cristianesimo qui non indica certo un sistema di verità, e nemmeno la «vera religione»: è un termine concreto e, come osserva il SALAVILLE, «equivale a tutto l'insieme della vita in Cristo» (*Le christocentrisme...*, 154 nota 1).

V.

L'EUCARISTIA È PIÙ POTENTE DEGLI ALTRI MISTERI

A questo punto accade a molti di stupirsi: come mai, se questo mistero è il più perfetto di tutti, pur essendo superiore al battesimo, sembra tuttavia meno potente nel rimettere i peccati? Infatti il battesimo non richiede alcuna fatica, mentre la comunione deve essere preceduta da sforzi faticosi. Ancora: chi è stato purificato dal battesimo non differisce in nulla da chi non si è mai macchiato, invece dopo essere venuti al convito persiste in molti una traccia dei loro peccati.

Per rispondere, occorre distinguere più esattamente nel peccato quattro elementi: l'autore del peccato, l'azione cattiva, la condanna per questa azione, e l'inclinazione al male infusa nell'anima dal peccato.

Ora è necessario che il peccatore si distacchi spontaneamente dall'azione cattiva [604*c*] e venga a ricevere il lavacro battesimale dopo aver cessato di compierla[1]; ma tutto il resto, pena e malattia, il battesimo lo toglie di mezzo una volta per sempre senza alcun concorso di nessuno, a tal punto, da distruggere perfino il peccatore, come crediamo. Infatti il peccatore muore nelle acque battesimali[2] ed è un uomo nuovo quello che riemerge dal lavacro. Invece il sacro pane rimette la condanna a chi lo riceve con cuore contrito e giustamente afflitto per i propri peccati, cancella dall'anima l'abito cattivo[3], ma non uccide il peccatore, perché non ha il potere di ricreare integralmente di nuovo. Così lascia sussistere questo solo elemento del peccato, il peccatore, e gli permette di rimanere, benché non più soggetto a condanna.

Alcuni però dopo la comunione portano ancora i segni della malattia e le cicatrici delle antiche [604*d*] piaghe; ciò accade se si curano delle loro ferite meno di quello che sarebbe necessario, e se non contribuiscono alla potenza del farmaco con una adeguata preparazione dell'anima[4].

Dunque la purificazione che opera la comunione differisce in questo da quella del battesimo: non annega il peccatore[5] e non lo ricrea, ma lasciandolo sussistere lo purifica soltanto, e non senza sforzo da parte nostra. Questa differenza però non dipende dall'efficacia del sacramento, ma dalla natura delle cose e dal fatto che il battesimo purifica l'uomo soggetto al peccato mediante il lavacro e l'eucaristia mediante il convito. E dico perché qui è necessario lo sforzo: il battesimo ci

prende ancora informi e senza [605*a*] alcuna forza per correre bene; non senza ragione dunque opera in noi gratuitamente tutti i suoi effetti, non richiede nulla da parte nostra in quanto siamo impotenti a dare. La mensa invece ci è imbandita quando siamo già formati, vivi e capaci di bastare a noi stessi; perciò ci permette di servirci della forza e delle armi che ci sono state date e di perseguire il bene non quasi portati e trascinati, ma spontaneamente, mossi e sollecitati da noi stessi, come chi è già esercitato alla corsa[6].

Infatti, perché farci ricevere dei doni che non bisognava adoperare? Perché si doveva fortificare ed armare chi sarebbe rimasto in casa a dormire? Se non ci fosse mai per noi un tempo di fatiche e di lotte, né in principio, al momento della nostra nascita, né più tardi, quando vogliamo purificarci, non so quando potremmo divenire utili a noi stessi, o quale sarebbe [605*b*] l'opera dell'uomo, una volta eliminata la corsa per la virtù[7]. Anzi, meglio: non so cosa potrebbe essere peggiore dell'agire umano, se non compissimo mai nemmeno un'opera degna di lode ed avessimo sempre l'anima volta al male.

Dunque, era necessario concedere agli uomini uno spazio per le opere, un tempo per la lotta, poiché dai misteri hanno ricevuto d'essere uomini maturi, capaci di compiere l'opera della propria natura[8] e di non dormire più, poiché è apparso *quel giorno che ha fatto il Signore*[9], ma di passare all'azione. Come dice David: *Esce l'uomo per l'opera sua e per il suo lavoro fino alla sera*[10]. Infatti, come dopo questo giorno *viene la notte, quando nessuno può operare*[11], così anche prima c'era la notte, quando l'impotenza a fare era assoluta e nessuno [605*c*] sapeva dove camminare, regnando ancora la notte sulla terra[12]: *chi cammina nelle tenebre non sa dove va*[13]. Ma, una volta sorto il sole e diffusosi ovunque il suo raggio per mezzo dei misteri[14], è necessario non frapporre più alcun indugio alle opere ed alle fatiche degli uomini e mangiare questo pane col sudore della fronte[15], come il vero pane nostro, spezzato per noi[16], poiché è riserbato ai soli esseri ragionevoli. Come dice il Signore, dobbiamo lavorare per il cibo che rimane[17]; con queste parole ci comanda di accedere al santo convito non pigri né oziosi, ma attivi. Se la legge di Paolo esclude gli oziosi dalla mensa che perisce — *chi non lavora non mangi*[18] — quali opere non saranno necessarie a chi è invitato a questa mensa?

[605*d*] Dunque, da quanto abbiamo detto risulta chiaro che bisogna toccare i sacri doni con queste disposizioni, facendo uno sforzo personale di purificazione prima di accedere al sacramento; ma di qui risulta pure evidente che l'eucaristia non solo non è inferiore agli altri misteri, ma anzi è più potente.

Prima di tutto, se Dio concede doni più grandi ai più perfetti, lui che, secondo il detto profetico, fa misericordia, ma dispone tutto con equità e giustizia[19]; se inoltre ci concede benefici molto più grandi quando siamo migliori — cioè dopo aver già ricevuto l'iniziazione sacramentale ed aver combattuto in qualche modo per la virtù — che non prima del battesimo, rimane che questo secondo dono è superiore al primo e che gli iniziati vi conseguono grazie migliori. Il primo dono di cui parliamo è il battesimo, [608*a*] il secondo è il sacro convito, che conviene stimare tanto più perfetto in quanto esige una preparazione più grande da quelli che vogliono accedervi. Infatti non è conveniente che il maggiore sia a disposizione di tutti quelli che lo vogliono e che si riserbi l'inferiore a chi si è purificato per mezzo dei combattimenti o dei misteri. È ragionevole piuttosto arguire di qui il contrario e ritenere più perfetto ciò che non può essere acquistato se non a prezzo di molte e nobili opere.

Inoltre bisogna considerare anche questo: il Cristo che ci imbandisce il convito è nostro compagno di lotta, ma il compagno di lotta dà una mano non a chi giace nell'ozio o è ammalato, bensì a chi sta bene, a chi è in forze e ha coraggio per fronteggiare l'avversario con nobiltà e con valore.

Il Cristo infatti, che opera in noi per mezzo dei misteri, si fa tutto: creatore, allenatore, compagno di lotta; l'uno lavandoci, l'altro ungendoci, il terzo nutrendoci. [608*b*] Nel battesimo prima di tutto ricrea le membra, nell'unzione le corrobora con lo Spirito e infine alla mensa si unisce ad esse perfettamente e insieme sostiene la lotta, ma dopo la morte sarà l'arbitro della gara e siederà da giudice in mezzo ai santi dei quali condivise le fatiche[20]. Ma egli è anche la vittoria e la corona che deve recingere chi si è distinto nella gara[21].

Dunque, quando si tratta di incoraggiarci al combattimento per la sapienza, affinché possiamo vincere, il Signore dà tutto lui gratuitamente, plasmandoci ed ungendoci; ma non dà più tutto quando si fa nostro compagno di lotta e infine non dà niente affatto al tempo dei premi[22]. Infatti non è logico che chi forma e istruisce l'atleta tralasci qualcosa che serva a ben prepararlo, ma nemmeno la ragione comune ammette che un compagno di lotta assuma su di sé tutto il carico del combattimento [608*c*] e si spogli per combattere da solo, lasciando l'amico nelle delizie. Così pure non tocca al giudice della gara, o a colui che è la corona stessa, di ungere, plasmare, o fare la parte del medico, e nemmeno di attribuire agli atleti qualcosa di più che la vittoria, il valore, la forza, o qualsiasi virtù di cui abbiamo dato prova, ma soltanto di riconoscere e di premiare quel merito che realmente esiste e si è manifestato.

Ora per gli eroi ricevere la corona rappresenta qualcosa di più che la vittoria riportata combattendo; così come vincere è più che essere plasmati, poiché questo

è ordinato alla vittoria e la vittoria alla corona.

Se fosse un segno di imperfezione e di inferiorità il fatto di non purificare completamente, non predisporre e non plasmare, l'ultimo termine della beatitudine risulterebbe inferiore in rapporto alla felicità. Cioè, conseguire Dio che incorona[23] sarebbe meno che [608*d*] aver parte di lui alla sacra mensa sotto il velo[24], dal momento che la mensa opera una certa preparazione e purificazione, mentre la corona non opera affatto né l'una né l'altra cosa.

Perciò non bisogna meravigliarsi se il convito, pur essendo il mistero più perfetto, è meno efficace nel purificare, tanto più, va aggiunto, che questo dono è anche premio; ora la sostanza del premio non consiste nel creare, né nel rendere valorosi, bensì nel proclamare vittoriosi ed ornare di corone quelli che lo sono stati[25].

Dunque il Cristo nel convito non è solo forza purificante e compagno di lotta: è anche premio, quel premio che deve ricevere chi ha combattuto. Quale altro premio per i beati può essere più grande di questo? In ricompensa delle fatiche di quaggiù ricevere il Cristo ed essere con lui[26].

Anche Paolo afferma che, dopo la corsa dell'esistenza terrena[27] l'andarsene da questo mondo ha il suo ultimo termine nell'essere con Cristo: [609*a*] *andarmene ed essere con Cristo certo è molto meglio*[28] Ma questo appunto, in modo specialissimo, opera l'eucaristia.

Se anche negli altri misteri ci è dato di trovare il Cristo, in essi però incominciando a riceverlo ci prepariamo a poter essere con lui; qui invece ci è già concesso di possederlo e di essere uniti a lui perfettamente. Quale altro mistero ci dà di essere un solo corpo e un solo Spirito con lui[29], e di dimorare in lui e di averlo dimorante in noi[30]? Perciò, io credo, il Cristo dice che la beatitudine dei giusti è un festino in cui egli serve a mensa[31].

Così dunque il pane di vita[32] è premio. Ma quelli che ricevono il dono calcano ancora la terra quali viandanti, si coprono di polvere, [609*b*] inciampano e hanno da temere la mano dei ladri; perciò il pane di vita, com'è giusto, provvede alle loro necessità presenti: sostiene le forze, guida e purifica, finché non giungano in quel luogo dove, secondo il detto di Pietro, è bene per l'uomo di stare[33] in quel luogo dove non c'è più posto per niente altro, ma per i santi che ormai dimorano in quella regione pura dalle cure mondane, il Cristo solo puramente unito ad essi è la loro corona.

Ecco dunque: in quanto forza purificante destinata a questo dal principio, il Cristo libera da ogni macchia: in quanto partecipe delle nostre lotte, di cui fu guida come nostro fratello primogenito[34], avendole affrontate per primo, dà forza

contro i nemici; e, in quanto è anche premio, non si ottiene senza sforzo. C'è forse qualche motivo per considerare come una prova di minore efficacia il fatto che il convito ha valore di premio e di suprema beatitudine?

Analogamente [609*c*] bisogna concludere anche per un'altra proprietà del convito e ritenere che non si oppone alla perfezione del mistero. Infatti, se non ricrea l'uomo corrotto dai peccati, non è perché valga poco[35], ma perché, come è stato detto sopra, non può ricevere e subire una seconda rigenerazione chi porta ancora quella prima forma che non può più essere cancellata né scomparire dall'anima, una volta ricevuto il battesimo[36]; e non può distruggerla nemmeno l'estrema malizia, nemmeno in chi osi rinnegare il servizio giurato al comune sovrano[37]; come non può imprimerla nell'anima la più alta sapienza, né la semplice professione di fede. Inoltre, l'uomo è già assolutamente vincitore della morte e della distruzione[38], senza di che non è possibile una nuova creazione. Infatti la morte è della moneta vecchia[39], la creatura che può morire è quella [609*d*] venuta dal fango.

La scure, dice Giovanni, *è posta alla radice degli alberi*[40]; ma il battezzato già porta l'uomo nuovo[41], e dunque come può morire essendo unito all'Adamo che più non muore[42]? O come potrebbe morire mentre porta ancora nell'anima Colui per ricevere il quale è già morto?

Del resto nemmeno il lavacro può dare una seconda rinascita: e allora come si può dire che tra le sacre iniziazioni il battesimo è superiore all'eucaristia per un punto che in verità non è dato di trovare né nell'uno né nell'altra? Infatti il battesimo non può rigenerare per la seconda volta quelli che già sono stati plasmati e tuttora sono vivi. Perciò i sacri canoni non hanno mai permesso di battezzare due volte nessun uomo, non per rispettare una certa norma e ordine stabilito, ma perché è impossibile nascere due volte sotto lo stesso rapporto[43].

[612*a*] Qualcuno potrebbe obiettare: se è un battesimo anche la morte subita professando la fede di fronte ai persecutori, perché molti, dopo essere stati battezzati nell'acqua, hanno compiuto anche la corsa del martirio, ricevendo così un secondo lavacro battesimale?[44]

Ecco quel che si può rispondere: chi ha stabilito di unirsi al Cristo e di vivere in lui, lo realizza in due modi, sia lasciandosi plasmare dalla sua mano nella bella forma, sia sforzandosi di giungervi con il proprio sforzo, per mezzo della virtù e dei gloriosi combattimenti[45]. Ora, l'immersione nelle acque battesimali plasma l'uomo e produce solo questo effetto, mentre è chiaro che la morte per Cristo consegue l'uno e l'altro risultato: quello che può essere elargito dall'acqua battesimale e quello che deve essere il nostro contributo. Dunque il martirio ha

valore di battesimo e di creazione in coloro che non avendo ancora ricevuto l'iniziazione sacramentale rendono testimonianza [612*b*] al Cristo e sono consepolti col Cristo — poiché è in ciò che consiste il battesimo[46].

Il martirio però è anche virtù, piena di sudori per conseguire il bene e di estrema costanza, perciò negli iniziati non produce il primo effetto, ma il secondo, poiché sono già plasmati e viventi; in essi la morte per Cristo è esercizio di pietà e dimostrazione di virtù, prova sicura — saggiata col ferro, col fuoco e coi tormenti[47] — che il Cristo da loro è conosciuto e amato al di sopra di qualunque altro oggetto di amore e che nulla è ritenuto più sicuro delle speranze in lui. Ecco perché non è assolutamente lecito accedere al battesimo una seconda volta dopo essere già stati iniziati, in quanto esso non può donare nulla più di quel che abbiamo ricevuto e tuttora possediamo. È del tutto lecito invece accedere al martirio dopo il battesimo, perché il martirio non solo ha potere di generare e plasmare, ma anche di intrecciare corone [612*c*] per mezzo di nobili imprese[48]; perciò produce entrambi questi effetti nei non battezzati, e il secondo nei battezzati. Niente di strano che il martirio, pur potendo produrre entrambi gli effetti, serva per uno solo dei due, quello ad essi necessario, a coloro che non hanno bisogno di tutti e due; infatti, anche i doni della santa mensa possono purificare chi non ha ancora ricevuto la purificazione e illuminare quelli che già sono stati purificati[49] tuttavia niente impedisce che accedano al mistero quelli che hanno già il primo dono, in vista di ottenere il secondo.

Ma di ciò basta.

1. Come al solito, Cabasilas parla del battesimo come se fosse amministrato ad adulti; v. 517*cd* e 573*c* nota 13.

2. v. 604*d*.

3. Benché si debba ricevere l'eucaristia puri da peccato (v. 584*b*; 593*d*) — cioè dopo avere confessato le proprie colpe ed essendone sinceramente pentiti — la remissione dei peccati, della pena dovuta per essi e dell'inclinazione al male immessa nell'anima dal peccato, è compiuta dalla stessa eucaristia: il mistero della penitenza, pure efficace per se stesso, appartiene dunque all'ordine delle disposizioni previe richieste per potersi accostare alla mensa eucaristica, che sola opera in pienezza (v. *supra*, cap. II).

4. *preparazione*: παρασκευήν; v. *Indice dei termini*; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Capita theologica et oec., cent.* II 56, PG 90, 1149*a*: chi si comunica riceve il pane eucaristico non nella sua pienezza (ὅλον), ma nella misura della propria capacità (καθῶς... ὁ δεχόμενος δύναται).

5. *annega*: ἀποπνίγειν; v. 532*b*: «quest'acqua distrugge una vita e nesuscita un'altra, annega l'uomo vecchio e fa risorgere il nuovo».

6. *spontaneamente'*, οἴκοθεν; occorre non dimenticare che si riceve l'eucaristia quando attraverso il *miron* già ci è stata infusa l'energia (ἐνέργεια) dello Spirito, la quale mette in movimento (κίνησις) la vita donataci dal battesimo. È questa la forza — non nostra dunque, ma di Dio in noi — che ci dà di compiere il bene «spontaneamente»; v. 613*a*.

7. *opera... per la virtù*: ἔργον... ὑπὲρ τῆς ἀρετῆς; più volte Cabasilas esprime l'esigenza dell'agire virtuoso da parte dell'uomo (v. 520*c*: κατ' ἀρετὴν ἐργασίας). Ma, come risulta particolarmente chiaro in questo contesto, l'uomo che egli considera è sempre quello che, nato nel battesimo, è animato dalla presenza dello Spirito (v. nota precedente, e «poiché dai misteri — παρά τῶν μυστηρίων -— hanno ricevuto d'essere uomini maturi»), mentre prima era paralizzato da un'assoluta impotenza (παντελῆς ἀδυναμία: *ib.*); e la virtù alla quale esorta consiste nel lasciare operare in sé l'energia divina per accedere degnamente («non più oziosi»: 605*c*) all'eucaristia, la quale a sua volta porta tale vita a pienezza e, se non è da noi mortificata, irresistibilmente ci rapisce alla gloria (v. 624*d* La «corsa per la virtù» va dunque da grazia a grazia, da mistero a mistero, dal dono iniziale del battesimo a quello finale della beatitudine. Parlare — come il GASS (*Die Mystik*..., I, 81) o la LOT-BORODINE (*Un maître*..., 7. 67) —di un «sinergismo» cabasiliano è, quanto meno, equivoco. Su questo concetto di «virtù» si veda GREGORIO PALAMAS, *Homilia* XXXIII, PG 151, 416*d*-417*a* «ogni genere (o specie) di virtù (εἶδος ἀρετῆς) in noi deriva dall'azione di Dio; perché se Dio non opera, tutto quello che facciamo è peccato. Perciò il Signore afferma nell'Evangelo: *Senza di me non potete far nulla (Io.* 15, 5)».

8. Come risulta dal contesto, e particolarmente da ciò che segue, bisogna intendere: l'opera propria alla natura rigenerata nel battesimo.

9. *Ps.* 117, 24.

10. *Ps.* 103, 23.

11. *Io.* 9, 4.

12. cfr. *In nativitatem*, 478: «gli uomini erano ancora immersi in profonda tenebra, non essendo ancora apparso il sole della giustizia».

13. *Io.* 12, 35.

14. *sole... raggio*: ἡλίου... ἀκτῖνος; è un'immagine fra le più frequenti in Cabasilas: Gesù, «sole di giustizia», apparirà in tutto il suo fulgore nella vita eterna, rischiarando i beati col suo raggio (496*a*, ma già venendo nel mondo ha diffuso ovunque il raggio della sua santità (509*a*), e rimanendo fra noi ci illumina mediante i misteri (504*c*), e soprattutto l'eucaristia, nella quale non si coglie solo il raggio del Cristo, ma ci è dato lui stesso, il sole (584*d*). Si veda anche Vita Theodorae, 765*b*. 768*b* 769*c*; In nativitatem, 478; *In dormitionern*, 504. 505.

15. cfr. *Gen.* 3, 19.

16. cfr. *I Cor.* 11, 24, conforme alla lezione del testo «koinè» e dei formulari liturgici bizantini.

17. cfr. *Io.* 6, 27.

18. *II Thess.* 3, 10.

19. cfr. *Ier.* 9, 23.

20. *compagno di lotta... arbitro della gara*: συναγωνιστὴς... ἀθλοθέτης; v. 500*d.* Il Cristo che al termine della lotta si mostrerà giudice imparziale, ora si fa nostro compagno di combattimento; è un'idea molto cara al CRISOSTOMO: nella battaglia spirituale il Signore, che è «arbitro della lotta (ἀγωνοθέτης)... non sta equidistante fra i due contendenti, ma è tutto per noi:... ci unge quando andiamo alla lotta, ... e se mi accade di scivolare mi porge la mano» (*Catechesi battesimale* III, 155 s.); *Catechesis* II, PG 49, 236: «nei combattimenti per la pietà, l'ἀγωνοθέτης (Cristo) è alleato, viene in aiuto a coloro che combattono e combatte con loro la lotta contro il demonio». *In Maccabaeos* I 1, PG 50, 619: «io (dice il Cristo) non sono un ἀγωνοθέτης tale da rimettere tutto alla forza dei combattenti: ma assisto i miei atleti, li aiuto e porgo loro la mano».

21. *corona*: στέφανος; v. anche 680*c* «colui che è la corona stessa». Su questo tema, 517*c* nota.

22. *tempo dei premi*; cfr. *De magistratuum ausis*, 117: «tempo delle corone».

23. *Dio che incorona:*, θεοῦ στεφανοῦντος; la nostra vera corona è Dio. La beatitudine non può consistere in un dono creato, ma solo nell'unione col creatore: «Dio stesso è il nostro premio» (616*d*; v. 517*d*: «egli non

offre soltanto una corona e la partecipazione alla sua gloria, ma lo stesso vincitore, se stesso incoronato»). Su questo tema, v. *Introduzione*, 20.

24. *sotto il velo*: μετὰ παραπετασμάτων; v. 625*a*.

25. *proclamare vittoriosi*; v. 516*d*: «o bontà di Cristo, che nel battesimo ci incorona e nel convito ci proclama vincitori!».

26. cfr. *Liturgia* 45, 465*ab*: «ogni riposo delle anime, ogni ricompensa della virtù non è altro che questo pane e questo calice: ... per questo il Signore ha chiamato banchetto la felicità dei giusti nel mondo futuro».

27. cfr. *II Tm.* 4, 7.

28. *Phil.* 1, 23.

29. *un solo Spirito*; v. 584*d* nota 19.

30. cfr. *Io.* 6, 56.

31. cfr. *Lc.* 12, 37; v. *supra* nota 26. Gesù che si dona nell'eucaristia è già la beatitudine suprema (ἐσχάτη μακαριότης: 609*b*): posseduto perfettamente (καθαρῶς: *supra*) in terra come nella patria, benché qui — viandanti soggetti al peccato — non lo si veda ancora in modo perfetto (καθαρῶς: 609*b*) e svelato (625*a*).

32. *pane di vita*; cfr. *Io.* 6, 35. 48.

33. cfr. *Mt.* 17, 4 *par.*; l'episodio della trasfigurazione, durante il quale Pietro pronunciò queste parole, è un'immagine del compimento escatologico e della beatitudine eterna, che consiste appunto nel contemplare il Cristo, trasfigurato davanti a noi nella gloria.

34. *primogenito*: πρωτότοκος; cfr. *Rom.* 8, 29.

35. *poco*: μὴ μέγα· correggiamo così il μέγα della *Patrologia Graeca*, conforme al *Parisinus* 1213, f. 198 (cfr. PONTANUS: «non multum»).

36. Il sigillo (σφραγίς) battesimale è detto dai Padri «indistruttibile» (ἀκατάλυτος: CIRILLO DI GERUSALEMME, *Procatechesis* 16, PG 33, 360*a*), o «inviolabile» (ἀνεπιχείρητος: BASILIO, *In baptisma* 5, PG 31, 433*a*).

37. Allusione alla σύνταξις battesimale, professione di fedeltà al Cristo unico Signore (cfr. *Officium ad faciendum catechumenum*, GOAR 277).

38. *distruzione*: συντετρίφθαι; mentre potè infrangersi (συντρίβεσθαι) la prima immagine di Dio, impressa in noi con la creazione (v. 516*c*).

39. *moneta vecchia*: παλαιοῦ κόμματος; cfr. GREGORIO PALAMAS, *Homilia* XVI, PG 151, 193*b*: nato senza concorso d'uomo, il Cristo non era παλαιοῦ κόμματος.

40. *Mt.* 3, 10.

41. cfr. *I Cor.* 15, 49.

42. cfr. *Rom.* 6, 9.

43. Un canone delle *Constitutiones Apostolorum* condanna coloro che volessero «battezzare di nuovo degli iniziati»; costoro, dice, «crocifiggono di nuovo il Signore e lo uccidono una seconda volta, irridono alle cose sante e deridono i misteri, insultano lo Spirito, disonorano e profanano il sangue santo, commettono empietà contro colui che ha mandato, chi è stato crocifisso e chi rende testimonianza» (VI, 15, 4). E il 47° *Canone degli Apostoli* proibisce al vescovo e al presbitero di battezzare di nuovo colui che ha ricevuto il battesimo validamente (κατὰ ἀλήθειαν).

44. Sul «battesimo di sangue», v. 557*c* nota.

45. L'energia divina dei misteri deve necessariamente esplicarsi nell'esistenza concreta del cristiano: è per questo che l'«agire virtuoso» è essenziale in ordine all'attuazione piena della stessa economia sacramentale, sacramento e virtù non essendo che due aspetti — o meglio, due momenti di realizzazione (così va intesa la formula: «due modi») — di un unico dono.

46. *in ciò... consiste il battesimo*; il martirio dunque, attuando la «definizione (ὅρος: *hic*)» del battesimo — cioè tutti gli elementi che essenzialmente lo costituiscono — non si pone in alternativa rispetto ad esso

quasi fosse una diversa via per conseguire la salvezza, ma è semplicemente un modo particolare, quello più vero e più efficace, di ricevere l'unico battesimo. Anche il martirio cioè rientra in quell'economia sacramentale che il Cabasilas presenta sempre, senza eccezione, come insostituibile e assolutamente necessaria.

47. *saggiata*: δοκιμασθεῖσα; cfr. *Ps*. 65, 10; *Sap*. 3, 6.

48. *intrecciare corone*; v. *Indice dei termini*.

49. *purificare... illuminare*: καθαίρειν... φωτίζειν. Nel sistema teologico dello Ps.-DIONIGI, purificazione e illuminazione sono i due gradi successivi del rapporto con Dio che precedono quello della perfezione nella scienza e nell'unità: così ripetutamente, sia nel *De caelesti hierarchia* (V 1, 3, PG 3, 504*b*) che nella *Ecclesiastica hierarchia* (VI 1, 1*s*, PG 3, 532*ab*, etc). Cabasilas, che pure tanto deve allo Ps.-DIONIGI, sembra assumere queste categorie come tradizionali e ormai comunemente recepite, ma senza impegnarvisi troppo: di fatto, questa è l'unica volta, nelle sue opere, che vi si riferisce in modo formale.

VI.

UNENDO PERFETTAMENTE AL CRISTO, L'EUCARISTIA RENDE PIENAMENTE PARTECIPI DELLA SUA SANTITÀ

Il discorso ci aveva condotti a questo punto perché stavamo dicendo che ciò che realizza la comunione perfetta degli uomini con Dio[1], si chiami culto o adozione filiale[2] o l'uno e l'altra, è il sacro convito, il quale ci fa consanguinei del Cristo [612*d*] più di quel che non lo siamo dei nostri genitori per il fatto di essere nati da loro[3]. Infatti il Cristo non getta in noi un debole principio di corpo, o poche gocce di sangue, ma ci comunica perfettamente il suo corpo e il suo sangue. Egli non è semplicemente causa della vita come i genitori, è la vita; non si chiama vita perché sia causa di vita, come per esempio chiamava luce gli apostoli[4] perché furono per noi guide di luce. Si chiama vita, perché egli è ciò per cui realmente si vive: è lui la vita. Così dunque rende santi e giusti quelli che aderiscono a lui, non solo istruendo e insegnando quello che si deve fare, esercitando l'anima alla virtù e rendendo operanti le sue potenze orientate alla vita retta, ma [613*a*] fattosi lui stesso per loro giustizia e santificazione da Dio[5].

In tal modo soprattutto i santi diventano santi e beati perché sono uniti al santo e al beato: per lui vivono, da morti che erano prima, per lui da stolti diventano saggi e da servi empi e malvagi sono costituiti santi, giusti e figli di Dio; poiché nulla proviene da loro o dalla natura e dallo sforzo umano per cui possano essere chiamati in senso proprio con questi titoli[6]. Essi invece sono santi per il santo, giusti e sapienti per il sapiente e giusto che è in loro[7].

Insomma, se qualcuno tra gli uomini è veramente degno di sentirsi dare questi appellativi grandi e venerandi, li deve senza dubbio all'unione con lui, poiché le doti proprie e personali sono tanto lontane dal rendere gli uomini giusti e saggi, che anzi [613*b*] la loro giustizia è malvagità e la loro sapienza evidente stoltezza[8]. Inoltre, anche se è vero che la virtù ci adorna e ci rende venerabili, poiché ci è più propria la giustizia e la sapienza che viene da Dio che non quella di natura o acquisita col nostro sforzo, è più giusto prendere il nome dalla prima che non dalla seconda.

Non prendiamo certo il nome da ciò che ci è esterno od estraneo, ma da ciò

che ci è proprio; sono le qualità insite nella nostra natura a definirci ed imporci il nome: la casa o la veste non possono plasmare i nostri costumi né procurarci fama di vizio o di virtù. Così, tra le qualità propriamente nostre ci definiscono e ci qualificano soprattutto quelle che più sono nostre: ora quel che è [613c] di Cristo è più nostro di quel che è da noi[9]. È propriamente nostro perché siamo stati costituiti membra e figli ed abbiamo in comune con lui la carne, il sangue[10] e lo Spirito[11]; e ci è più prossimo non solo di quel che è frutto in noi dell'ascesi, ma anche di quel che procede dalla natura, poiché egli si è rivelato più strettamente congiunto a noi dei nostri genitori[12]. Perciò, non tutti siamo obbligati a portare frutti di sapienza umana o a resistere fino alle lotte supreme del martirio, ma tutti siamo tenuti a vivere la vita nuova in Cristo e a dar prova della giustizia ad essa conforme. Non esisterebbe per noi un tale obbligo se questa vita non ci convenisse in modo particolare ed eminente. Per questo infatti *siamo stati sepolti con Cristo nel battesimo, affinché camminiamo in novità di vita*[13]; e, scrivendo a Timoteo, Paolo dice: [613*d*] *Tieni salda la vita eterna*[14]; e: *Siate santi come santo è colui che vi ha chiamati*[15]; e: *Siate misericordiosi, non di una misericordia umana, ma come il Padre vostro è misericordioso*[16]; e: *Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato*[17]. Di questo amore Paolo amava nelle viscere di Gesù Cristo[18], e il Salvatore, esortando i suoi discepoli a stare in pace, infonde in essi la sua pace: *Vi do la pace, vi do la mia pace*[19]; e al Padre dice: *Affinché l'amore col quale mi hai amato sia in essi*[20].

In una parola, come [616*a*] divina e soprannaturale è la nascita, così anche la vita, i costumi, la sapienza, tutto è nuovo e spirituale[21]. Così appunto dichiara il Salvatore a Nicodemo, dicendogli: *Ciò che è nato dallo Spirito è spirito*[22]. E Paolo dice: *Affinché sia trovato in lui, non con la mia giustizia, quella che proviene dalla legge, ma con quella per la fede di Cristo, la giustizia che è da Dio*[23].

Ed ecco la ragione: questa è la veste regale[24], mentre le nostre sono di schiavi; ma la libertà e il regno, al quale bisogna affrettarsi, come potrebbero essere dei servi? Essi non possono mostrarsi degni del regno senza far prova di una virtù superiore a quella dei servi: *la corruzione non può essere erede dell'incorruttibilità, ma bisogna che questo corpo corruttibile rivesta l'incorruttibilità e* [616*b*] *questo corpo mortale rivesta l'immortalità*[25]. Allo stesso modo le opere da servi non sono sufficienti a farci conseguire quel regno, ma è necessaria la giustizia che viene da Dio; poiché lo schiavo per essere erede deve diventare figlio. Infatti *il servo non rimane nella casa in eterno, ma il figlio vi*

rimane in eterno[26]. Perciò, chiunque perverrà a questa eredità — deposta prima di tutto la condizione di schiavo — deve mostrarsi figlio, cioè deve presentarsi al Padre portando sul volto l'immagine dell'Unigenito e la sua bellezza[27]. È così che il Figlio di Dio ci scioglie da ogni schiavitù e ci fa veramente liberi, come significano quelle parole del Cristo ai Giudei: *Se il Figlio vi libererà, sarete veramente liberi*[28]

[616*c*] Il Cristo libera gli schiavi e li rende figli di Dio perché, essendo lui stesso figlio e libero da ogni peccato, li fa partecipi del suo corpo, del suo sangue, del suo Spirito[29] e di tutto ciò che è suo. In questo modo ricrea, libera e deifica[30], col nostro essere fondendo se stesso: sano, libero e veramente Dio.

Così il sacro convito fa del Cristo, che è la vera giustizia, un bene nostro, più di quanto non siano nostri gli stessi beni di natura; sicché ci gloriamo di ciò che è suo, ci compiacciamo delle sue imprese come se fossero nostre[31] e infine da esse prendiamo il nome, se custodiamo la comunione con lui.

In una parola, se qualcuno è veramente santo e giusto e gli è attribuito qualche titolo glorioso, prende il suo nome dai doni ricevuti dal Cristo: *in Dio si glorierà* [616*d*] l'anima mia[32] *e in lui saranno benedette tutte le genti*[33].

Dunque non ci è richiesto nulla di umano; ma dobbiamo portare nell'anima ciò che è di Cristo, averlo con noi al momento della morte[34] e, prima di ricevere le corone, mostrare in tutti i modi questa sapienza[35], questa ricchezza nuova, senza l'aggiunta di alcuna moneta falsa[36], poiché quello è il solo prezzo che si può pagare per il regno dei cieli. Infatti il premio che devono ricevere gli atleti è Dio[37], e quindi ci deve essere una proporzione col premio. Bisogna che anche i combattimenti siano divini e che Dio sia non solo l'allenatore degli atleti e [617*a*] l'arbitro della gara, ma anche colui che compie l'opera in loro; sicché il fine che si vuole ottenere[38] sia proporzionato alla preparazione e la preparazione al fine.

Mandandoci sulla terra, il Signore non ci fa al di sopra della natura e non ci richiede cose al di sopra della natura; così, conducendoci a Dio e trasferendoci dalla terra, non ci permette di avere nulla di umano, ma si adatta in tutto ai nostri bisogni e non lascia inoperosa alcuna delle sue potenze per prepararci a un tal fine[39].

Se chiamiamo malattia e guarigione quel che ci avviene, non solo egli va dal malato, si degna di guardarlo e di toccarlo e di fare per lui personalmente quanto è necessario alla cura[40], ma egli stesso diviene farmaco[41] e dieta e quant'altro può contribuire alla salute. Se invece [617*b*] si parla di nuova creazione è lui che col suo proprio essere e con le sue proprie carni rinnova ciò che manca, e quel che

sostituisce al nostro essere corrotto è lui stesso.

Non ci ricrea della stessa materia con la quale ci ha creati; infatti fece il primo uomo prendendo il fango della terra[42], ma per la seconda creazione dà il proprio corpo e per rianimare la vita non si limita a fare l'anima più bella lasciandola però alla sua natura, ma versa il suo sangue nel cuore degli iniziati, facendo sorgere in essi la sua vita.

Se allora, come dice la Scrittura, *inspirò un alito di vita*[43], ora ci comunica il suo Spirito: *Dio infatti ha mandato lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori, il quale grida: Abba, Padre*[44].

Allora, [617c] quando mancava la luce, *Dio disse; Si faccia la luce, e vi fu la luce*[45], questa luce schiava; ma ora è lo stesso Signore *che risplende nei nostri cuori, lui che un tempo disse e fece risplendere dalle tenebre la luce*[46], come dice Paolo.

In una parola: nei tempi antichi Dio beneficava il genere umano per mezzo di queste creature visibili e guidava gli uomini per mezzo di comandi, di mediazioni e di leggi, talvolta servendosi di angeli, talvolta di uomini molto venerandi, ora invece egli agisce immediatamente e personalmente servendosi per tutto solo di se stesso[47].

1. V. 592*d*-593*d*.
2. v. 597*c*-600*b*.
3. v. 600*c*-601*c*.
4. cfr. *Mt*. 5, 14.
5. cfr. *I Cor*. 1, 30.
6. *nulla... da loro*: οἴκοθεν... οὐδέ ἕν; è una precisazione importante, dopo l'insistenza del capitolo precedente sul dovere dell'azione virtuosa spontanea (οἴκοθεν), «mossa e sollecitata da noi stessi» (605*a*). La conformazione al Cristo di chi è stato rinnovato nei misteri è reale e intima, tutt'altro che giustificazione forense, o imputazione estrinseca della grazia: l'energia del Cristo diventa la sua propria energia, perché Io Spirito di cui la carne del Verbo è lo scrigno si effonde anche su di lui in pienezza (v. 569*c*-572*a*). Così l'opera conforme a virtù nasce veramente dal di dentro di lui, e non gli è più imposta dall'esterno come una legge: egli è figlio, non schiavo. Tuttavia, quel movimento spontaneo e incontenibile che muove tutto il suo essere e lo piega al servizio filiale di Dio non è mai «da lui», ma proviene sempre dal suo nuovo principio vitale che è lo Spirito santo; in modo tale che, pure avendo questa forza in sé, piuttosto che impossessarsene e farla propria, egli ne è posseduto ed agito, nello *stesso* modo che cibandosi del Cristo e introducendolo in sé, viene inserito in lui ed è da lui assimilato (v. ancora 661*d*); cfr. *Liturgia* 36, 449*bc*: «nessuno ha da sé (οἴκοθεν) la santità, ed essa non è opera di virtù umana, ma tutti la ricevono dal Cristo e mediante lui; come se molti specchi fossero posti sotto il sole: tutti brillano e mandano raggi, così che crederesti di vedere molti soli, ma in realtà unico è il sole che brilla in tutti».
7. cfr. I Cor. 1, 30: «(Il Cristo) è divenuto per noi sapienza da Dio, giustizia e santità».
8. cfr. *I Cor*. 3, 19; v. *infra*, 616*d*.

9. Come apparteniamo al Cristo più che a noi stessi, così reciprocamente il Cristo ci appartiene — ci è proprio e intimo — più che noi stessi. Siamo più uniti a lui che alle nostre membra (497*d*) poiché l'amore con cui egli ci ha amati ci ha fatto uscire da noi (556*c*), e della sua forma siamo stati rivestiti in modo tale che, trasformati completamente in lui, da lui prendiamo il nome (529*d*; poiché infatti la nostra «natura» (φύσις) non è più quella della vecchia creazione ma quella del Cristo, il vero nome che ci definisce non può più essere ormai che il nome stesso del Cristo: «la seconda nascita... supera di tanto la prima, che non ne resta nemmeno la traccia o il nome; così il sacro pane, immettendo l'uomo nuovo, svelle dalle radici il vecchio» (601*c*). Conseguentemente, è nostra ogni realtà che appartiene al Cristo più di quanto non sia nostro ciò che apparteneva alla nostra precedente natura. È significativo che a questo punto del discorso le stesse immagini bibliche che definiscono il nostro rapporto col Cristo («la casa o la veste»: abitiamo in lui e ci rivestiamo di lui) siano superate come troppo deboli, e appaiano adatte a esprimere il nostro rapporto con la vecchia natura ormai divenutaci «esterna ed estranea», più che quello con il Cristo, «più nostro di quel che è da noi».

10. cfr. *Hb.* 2, 14.

11. cfr. *I Cor.* 6, 17; *Rom* 8, 11; *Gal.* 4, 6.

12. v. 600*c*-601*c*

13. *Rom.* 6, 4.

14. *1 Tm.* 6, 12.

15. *I Pt.* 1, 15, da *Lev.* 19, 2.

16. *Lc.* 6, 36.

17. *Io.* 13, 34.

18. cfr. *Phil.* 1, 8.

19. *Io.* 14, 27.

20. *Io.* 17, 26. Questa serie di passi biblici va letta come conferma di quel che è detto sopra: è più nostro quello che è di Cristo che quanto ci viene dalla natura (cioè dalla vecchia natura umana) o dallo sforzo. Così: la nostra vita nuova è «nel Cristo», nel quale siamo stati sepolti con il battesimo (*Rom.* 6, 4); la nostra vita è la vita eterna, cioè la vita del Cristo (*I Tm.* 6, 12); la nostra santità è la santità stessa di Dio (*I Pt.* 1, 15); la nostra misericordia è la misericordia del Padre (*Lc.* 6, 36: si noti come, anche in questo caso, Cabasilas non distingua di fatto fra i passi riferiti al Cristo e quelli che si dicono del Padre); la nostra carità è l'amore del Cristo per noi (*Io.* 13, 34; *Phil.* 1, 8) e l'amore del Padre per l'Unigenito (*Io.* 17, 26); la pace del Cristo è la nostra pace (*Io.* 14, 27).

21. *spirituale*: πνευματικά; come risulta dalla citazione seguente, il termine è da intendersi nel senso di «configurato allo Spirito» (v. 584*d* nota 19).

22. *Io.* 3, 6.

23. *Phil.* 3, 9.

24. *veste regale*: βασιλικὸν ἱμάτιον; l'espressione è riferita al battesimo in 529*b*.

25. *I Cor.* 15, 50. 53. Fra questo mondo e la vita eterna esiste una sproporzione che non è colmabile se non per iniziativa e opera di Dio: solo se il Cristo si infonde in noi e ci divinizza configurandoci a sé (v. 496*c*, 520*a*, 593*c* e 616*c*: ἑαυτὸν ἡμῖν ἀναμίξας), noi — da schiavi divenuti figli — possiamo accedere al regno. Sulla virtù umana come «opera di servi», v. 597*d*.

26. *Io.* 8, 35.

27. v. 600*b*: «il Padre... riconosce in noi le membra dell'Unigenito e scopre sui nostri volti l'effigie del Figlio».

28. *Io.* 8, 36.

29. V. *supra* 613*c*.

30. *deifica*: ἐθέωσε; per la divinizzazione come effettuata particolarmente dalla comunione eucaristica, si veda p.e. TEOFANE DI NICEA, *Epistola* 3, PG 150, 328*a*: «comunicando alla sua carne divinizzata

(τεθεωμένης) diventiamo uomini divinizzati (τεθεώμενοι)».

31. v. 577*b*: «tanto delira per lui e per la sua vittoria come se fosse lui a cingere la corona».

32. *Ps*- 33.3·

33. *Gen.* 18, 18; *Gal.* 3, 8.

34. Ciò che dobbiamo «portare» con noi al momento della morte è ìn realtà l'eucaristia stessa, viatico di vita eterna, che, imprimendo nella nostra anima il Cristo, necessariamente anche ci dona tutto quanto è suo; v. 624*a*: «questo pane, questo corpo... portano con sé andando in cielo, dopo averlo preso qui, da questa mensa»; 625*b*: «gusterà quello che già portava con sé al suo giungere».

35. *questa sapienza:* ταύτην... τὴν φιλοσοφίαν; tutto il capitolo, come insiste nel contrapporre la giustizia umana alla giustizia che viene da Dio, così ritorna più volte sul tema delle due sapienze, o delle due «filosofie». La filosofia «umana» (ἀνθρώπεια) non solo non è necessaria a chi vuole salvarsi (613*c*) poiché nulla di umano (τῶν ἀνθρωπίνων... οὐδέν) gli è richiesto, ma è di fatto «evidente stoltezza» (μωρία... σαφής: 613*b*); sapienza vera e «spirituale» (φιλοσοφία... πνευματική: 616*a*), utile quindi alla vita eterna, non si ha che partecipando alla sapienza del Cristo, unico saggio (σοφός: 613*a*).

36. *moneta falsa*: πονηροῦ κόμματος; è falsa ogni moneta vecchia (παλαιόν: 609*c*), cioè ogni realtà non rinnovata dal Cristo.

37. v. 608*c*: «conseguire Dio che incorona».

38. *fine — ottenere*: ζητούμενον τέλος; v. 553*b*.

39. Vengono così paragonate e contrapposte la prima creazione, con la quale siamo mandati sulla terra (εἰς τὴν γήν), e la salvezza, che ci conduce a Dio (πρὸς θεόν); poiché si è invertita la direzione del movimento, e il senso dell'agire umano non consiste più nel «lavorare la terra» come era stato prescritto ad Adamo (*Gen.* 2, 2. 15), ma nel progressivo distaccarsi da essa (τῆς γῆς ἀπαλλάττεσθαι) per conseguire Dio, l'antica natura (φύσις) dell'uomo è divenuta talmente sproporzionata a tale compito divino (θεῖον: 616*d*), che non basterebbe neppure una sua riforma o un suo perfezionamento (617*b*) a farla capace di tanto: deve operarsi un salto qualitativo infinito, col sostituirsi di Dio stesso e della sua potenza soprannaturale (ὑπερφυής) alla natura e all'energia dell'uomo.

40. Cabasilas si soffermerà a lungo su questo tema all'inizio del capitolo seguente, vedendo nel fatto che Dio abbia operato personalmente (αὐτουργός; v. anche 617 *c*: ἁμέσως δι' ἑαυτοῦ) la nostra salvezza e sia divenuto così prossimo a noi da toccarci (ἅπτεσθαι) con la sua mano un segno evidente del suo amore (φιλανθρωπίας σημεῖον: 620*a*).

41. v. 593*b* nota.

42. cfr. *Gen.* 2, 7; si veda anche, per tutto il brano, *I Cor*. 15, 44-49.

43. *Gen.* 2, 7.

44. *Gal.* 4, 6.

45. *Gen.* 1, 3.

46. *Il* Cor 4, 6.

47. cfr. *Hb*, 1, 1*s*.

VII.

IL CRISTO UNISCE A SÉ NON SOLO LA NOSTRA NATURA, MA ANCHE LA NOSTRA VOLONTA

Consideriamo la cosa da principio. Per salvare il genere umano, Dio non mandò un angelo, ma venne lui stesso. Dovendo istruire gli uomini per i quali era venuto, non si fermò in una regione determinata, non invitò colà quelli che avrebbero dovuto ascoltarlo, ma lui stesso andò in cerca di coloro ai quali avrebbe distribuito la parola[1]. Portando sulla [617*d*] sua lingua i massimi beni, andava di porta in porta a quelli che avevano bisogno di essere beneficati e così guariva i malati con la sua presenza e toccandoli con la mano[2]: creava gli occhi al cieco nato, mettendogli sul volto del fango che egli stesso aveva fatto sputando in terra e impastandolo con il dito e prendendolo in mano[3]. *Si avvicinò e toccò la bara*[4], si fermò davanti al sepolcro di Lazzaro e da vicino emise un grido[5], per quanto, se avesse voluto, anche da lontano con una parola o con un cenno soltanto avrebbe potuto operare questi prodigi ed altri anche più grandi, lui che in tal modo aveva creato l'universo. Ma se operando di lontano avrebbe dato una prova efficace della sua potenza, così invece dà [620*a*] un segno del suo amore per gli uomini, di quell'amore che era venuto a rivelare.

Occorreva liberare i prigionieri nell'Ade, ed egli non ne affida l'impresa ad angeli o ad arcangeli, ma lui stesso discende in quel carcere[6]. Era opportuno che i prigionieri non recuperassero la libertà gratuitamente, ma a prezzo, ed egli li libera versando il prezzo del suo sangue[7].

Così da allora e fino all'ultimo giorno, il Cristo riscatta le anime, rimette il debito e le lava dalle loro macchie. È lui, che mediante se stesso purifica, come dichiara Paolo: *Dopo aver fatto mediante se stesso la purificazione dei nostri peccati, si è assiso alla destra del trono della maestà nei cieli*[8]. Perciò lo chiama anche ministro[9] e lui stesso si dice uno che serve[10] e dichiara di essere venuto dal Padre nel mondo per servire[11].

[620*b*] Ed ecco il colmo: il Cristo serve, non solo nel tempo presente, quando apparve rivestito dell'umana debolezza e venne non per giudicare il mondo[12],

quando si presentò nella forma del servo[13], velando tutte le proprietà del Signore; ma egli serve anche nel secolo futuro, allorché verrà con potenza[14] e apparirà nella gloria del Padre. Anche allora, alla sua manifestazione gloriosa, nel suo regno *egli si cingerà, li farà mettere a mensa e andrà a servirli*[15], proprio lui per cui regnano i re e i principi dominano la terra[16]. Infatti è questo il modo col quale egli esercita perfettamente la sua vera regalità[17]: lui solo bastando alla sua regalità, governa quelli che sono sotto il suo dominio come il più amabile degli amici e il più esigente dei principi, più amante di un padre, più intimamente congiunto delle membra[18], [620*c*] più necessario del cuore.

Non domina i suoi col timore, non li assoggetta a prezzo di mercede, ma ha in sé la forza del suo imperio e lui solo avvince a sé i suoi sudditi. Regnare col timore o a prezzo di danaro non è un vero regnare, dal momento che l'obbedienza è effetto delle speranze e delle minacce. Come non si può dire che regni in senso proprio chi riceve il suo potere da una causa esterna, così non è un vero servire Dio, quando ci assoggettiamo a lui per il timore o per il premio[19]. Poiché egli doveva regnare esercitando il più autentico principato, — l'altro infatti non gli si addiceva — trovò il modo di realizzarlo. Ed ecco il modo assolutamente paradossale: usò dei mezzi contrari e, per essere vero Signore, prese la natura di servo[20] e si fece servo [620*d*] dei suoi servi fino alla croce e alla morte. Così conquista le anime dei servi e soggioga direttamente le loro volontà. Sapendo che questo farsi schiavo è la causa del regno, anche Paolo dice: *Umiliò se stesso, divenuto obbediente fino alla morte e morte di croce; per questo Iddio lo esaltò*[21]. E il mirabile Isaia: *Perciò egli avrà in eredità molti e dividerà le spoglie dei forti, perché ha dato alla morte l'anima sua e fu annoverato tra gli scellerati*[22].

Per la prima creazione il Cristo è Signore della nostra natura, ma per la nuova creazione egli domina sulla volontà. Ora questo sì è [621*a*] un vero regnare sugli uomini, dal momento che qui il Signore lega il potere della ragione e la libera scelta della volontà, le due facoltà che costituiscono l'uomo[24], e le riduce in soggezione. Perciò dice: *Mi è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra*[25] come se gli accadesse qualcosa di nuovo, lui che è il Signore del mondo prima dei secoli, per il fatto che anche la natura degli uomini assieme agli abitatori del cielo lo riconosce comune Signore.

Invero anche quelle parole di David: *Iddio ha regnato sulle genti*[26] alludono a questo regno per il quale *le genti sono membra dello stesso corpo e compartecipi del Salvatore*[27] come dice Paolo.

Con l'unirsi così ai corpi e alle anime, una volta per sempre, il Salvatore si fa

Signore non solo del corpo ma anche dell'anima e della libera volontà. Egli esercita il suo dominio in modo davvero pieno e perfetto, [621*b*] governando lui solo mediante se stesso, come l'anima governa il corpo e il capo le membra. Quelli che vogliono amare questo giogo sono mossi da lui, come se non vivessero più con la propria ragione e non seguissero più la libera scelta della propria volontà: *sono divenuto come una bestia da soma presso di te*[28].

Questo vuol dire odiare la propria vita e perderla e perdendola salvarla[29]: quando prevale la nuova creatura, il nuovo Adamo sopraffà il vecchio[30] e non resta nulla del vecchio fermento[31]: né nascita, né vita, né morte.

1. *andò in cerca;*, ἐζήτει; v. 504*b*.

2. *toccandoli*: ἁπτόμενος. Allusione a numerosissimi testi ed episodi evangelici; con ἁπτόμενοζ si vedano particolarmente; *Mt.* 8, 3-15. 9, 29. 20, 34; *Me.* 7, 33; *Le.* 22, 51.

3. cfr. *Io.* 9, 6.

4. *Lc.* 7, 14.

5. cfr. *Io.* 11, 38-43.

6. cfr. *I Pt.* 3, 19.

7. cfr. *I Pt.* 1, 19.

8. *Hb.* 1, 3.

9. *ministro*: διάκονον; cfr. *Rom.* 15, 8.

10. cfr. *Lc.* 22, 27.

11. cfr. *Mt.* 20, 28 *par.*

12. cfr. *Io.* 3, 17.

13. cfr. *Phil.* 2, 7.

14. cfr. *Mt.* 24, 30.

15. *Le.* 12, 37; v. 609*a.*

16. cfr. *Prov.* 8, 16.

17. Come solo la vita del Cristo è vera, solo la sua sapienza è vera sapienza e la sua giustizia vera giustizia, così solo la regalità del Cristo è perfetta, pura e vera (per tutte queste espressioni v. *Indice dei termini*). Non soltanto per il motivo generale per cui tutto ciò che non è lui o non si riferisce a lui in realtà non esiste, ma in particolare perché unicamente il Cristo *a*) re per natura, «ha in se stesso la forza del suo imperio» (*infra*) e basta a se stesso per esercitare la regalità, senza bisogno di ricorrere a nessun altro, o ad alcun mezzo all'infuori di sé; *b*) esercita il suo dominio sull'animo dei sudditi, assoggettando a sé dal di dentro anche la loro volontà, v. anche 620*c*: «doveva regnare esercitando il più autentico principato (καθαροτάτην ἀρχήν)»; 621*ab*: «esercita il suo dominio in modo davvero pieno e perfetto (αὐτάρκη… καθαρὰν βασιλείαν)».

18. v. 500*a*.

19. Sulla dottrina del puro servizio di Dio — che non è quello degli schiavi (δοῦλοι) dominati dal timore, né dei mercenari (μίσθιοι) attratti dalla speranza del premio, ma dei figli (υἱοί) mossi dal solo amore — ritornerà ampiamente e ripetutamente il libro VII (v. in particolare 693*d*; 700*d*; 720*d*).

20. cfr. *Phil.* 2, 7.

21. *Phil.* 2, 8.

22. *Is.* 53, 12.

23. cfr. *Liturgia* 40, 456*ab*: «(il Cristo) ci ha acquistati in modo diverso e molto più forte ereditandoci, di quel che non ci possedesse per averci creati. A motivo della creazione aveva dominio semplicemente sulla natura (φύσεως) dell'uomo, in virtù dell'eredità invece è stato costituito signore della sua intelligenza e della sua volontà (προαιρέσεως), il che significa dominare veramente (ἀληθῶ)ς sugli uomini: il dominio sulla natura infatti l'ha alla stessa maniera anche nei confronti degli esseri senza ragione e senz'anima, poiché tutte le cose per natura sono sottomesse a Dio come creature al loro creatore. Ma come è stato costituito per eredità padrone della nostra intelligenza e della nostra volontà? Per il fatto che noi abbiamo sottomesso a lui, che è sceso sulla terra è stato crocifisso ed è risorto, la nostra intelligenza avendolo riconosciuto come vero Dio e Signore di tutto il creato, e la nostra volontà avendo amato lui e la sua autorità, e preso con gioia il suo giogo sulle nostre spalle. In questo modo Dio ha preso possesso perfettamente (τελείως) degli uomini, e così li ha veramente acquistati». Su questo tema si veda anche 716*c* nota. L'unico dominio possibile sulla volontà (γνώμη) dell'uomo è dunque esercitato da colui che la avvince a sé ponendola «in comunione» con la propria: ed è quello che compie il Cristo, rivelandoci con la sua morte in croce l'amore con cui ci ha «amati sino alla fine». Per questo già nel libro III si diceva: «morendo in croce, il Salvatore ha distrutto il muro che divideva dalla sua volontà la nostra, corrotta dalla malvagità» (572*b*). Sulla «comunione di volontà» ritornerà frequentemente l'ultima parte dell'opera (v. 641*d*).

24. cfr. *In nativitatem*, 474: «l'essere dell'uomo consiste nel servirsi della ragione (λογισμῷ) e della libera scelta della volontà (γνώμης αὐτονομίᾳ)»; v. anche 692*b*.

25. *Mt.* 28, 18.

26. *Ps.* 46, 9.

27. *membra -Salvatore*, σύσσωμα τῷ Σωτηρι *καὶ* συμμέτοχα (*Eph.* 3, 6); per questo passo, cfr. SALAVILLE *Le christocentrisme...*, 155 s, in nota: «Cabasilas modifica deliberatamente in modo sensibile il testo dell'Apostolo, per porre più vigorosamente l'accento sui due termini σύσσωμα (=membra dello stesso corpo) e συμμέτοχα (=compartecipi) (...). Egli aggiunge, fra σύσσωμα e συμμέτοχα, il dativo Σωτῆρι (= Salvatore), che diviene così il complemento dell'uno e dell'altro attributo:... è con il Salvatore che i gentili formano un solo corpo, è con lui che sono compartecipi». Sulla «concorporeità» al Cristo come operata dall'eucaristia, cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* IV 3, PG 33, ne 1100*a*: «ricevendo il corpo e il sangue del Cristo, diventi concorporeo e consanguineo di lui». CIRILLO ALESSANDRINO, *In Ioannem* 11, PG 74, 560*b*: «benedicendo in un solo... corpo, cioè nel suo, quelli che credono in lui, li rende... suoi concorporei in virtù della mistica comunione». GREGORIO PALAMAS, *Homilia* LIX 4, OIKONDMOS 239: «concorporeo del Cristo e partecipe del divino Spirito»; *Difesa degli esicasti* I 3, 38 (vol. I, 193): «(il Cristo) diventa nostro concorporeo e ci rende tempio di tutta la divinità».

28. *Ps*.. 72, 22; cfr. BASILIO, *Regula brevius* 274, PG 31, 1272*c*: il cristiano diventa veramente, secondo il comando dell'Apostolo, «stolto in questo mondo» (*I Cor*. 3, 18), se si fa «come una bestia da soma davanti al Signore», col «rinunciare a qualunque parvenza di intelletto, non giudicando buono nessuno dei suoi. pensieri — anzi, non cominciando nemmeno a formularli — prima che il comando del Signore non gli abbia fatto capire quel che piace a Dio». Ma l'interpretazione del Cabasilas va oltre ancora: la rinuncia al proprio intelletto per la quale si perde la propria vita, più che nell'ubbidienza pronta e totale che esige Basilio, consiste nel fatto che esso è dominato intimamente dal Signore, il quale fattosene padrone lo guida dal di dentro a compiere «spontaneamente» la sua volontà; l'uomo è sì reso «come una bestia da soma», ma ama questo suo giogo (στέργει τὸν ζυγόν), perché al suo intelletto e alla sua libertà si è sostituito il Cristo.

29. cfr. *Mt.* 10, 39.

30. cfr» *I Cor.* 15, 45-49.

31. cfr, *I Cor.* 5, 7; «ma il vecchio fermento», che in Paolo significa essenzialmente il peccato («malizia e malvagità»), indica in Cabasilas globalmente tutto l'ambito dell'esistenza terrestre («nascita... vita... morte»),

cioè la prima creazione cui si sostituiscono in Cristo nuovi cieli e nuove terre.

VIII.

ASSIMILATI TOTALMENTE AL CRISTO IN VIRTÙ DELL'EUCARISTIA, SAREMO RAPITI INCONTRO A LUI AL SUO APPARIRE GLORIOSO

Al vecchio Adamo il corpo fu formato dalla terra, ma il nuovo è nato da Dio[1]. L'esistenza di queste due vite ci è attestata da due diverse mense: la terra fornisce il nutrimento alla prima, mentre [621*c*] l'Adamo celeste nutre delle sue carni l'uomo nuovo. Perciò, al momento della nostra morte l'elemento terrestre ritorna alla terra da cui è uscito, mentre l'elemento celeste va al Cristo da cui fu preso; così ciascuno dei due fa la fine corrispondente al principio da cui procede.

Quale l'uomo terrestre tali anche i terrestri, e quale l'uomo celeste tali anche i celesti[2]; questo non vale solo per l'anima ma anche per il corpo. Là infatti anche il corpo è celeste, come qui anima e corpo sono entrambi terrestri[3]. L'anima abita nelle mani dell'uomo celeste[4] ed il corpo è un membro di lui e non partecipa all'anima, ma è pieno dello Spirito vivente, e vive, dopo la fine della prima vita, una vita indicibilmente più felice[5]. In realtà, anzi, non era neppure morto: [621*d*] *Agli occhi degli stolti parvero morire*[6], dice Salomone, ma non a quelli di retto sentire; perché come *il Cristo risorto dai morti non muore più e la morte non avrà, più potere su di lui*[7], così le membra di Cristo *certo non vedranno la morte in eterno*[8]. Infatti come potrebbero gustare la morte se dipendono da un cuore sempre vivente[9]?

Se quel che si vede è polvere e niente altro che polvere non bisogna meravigliarsi: la ricchezza infatti sta dentro — *la vostra vita è nascosta*[10] — e lo scrigno che la contiene è un vaso di creta: *portiamo questa ricchezza in vasi di creta*[11]. [624*a*] Perciò non vede che fango chi guarda a ciò che appare dall'esterno; ma, una volta apparso il Cristo, anche questa polvere mostrerà la sua bellezza: allora apparirà come parte del fulgore di Cristo[12], si unirà al sole e irradierà lo stesso raggio di lui. *Risplenderanno i giusti come il sole nel regno del Padre loro*[13]: chiama regno del Padre quel raggio del quale apparve risplendente agli apostoli[14],

che — come dice egli stesso — poterono contemplare il regno di Dio venuto con potenza[15].

In quel giorno anche i giusti risplenderanno assieme al Signore di un unico splendore e gloria: gli uni luminosi per la luce ricevuta, lui per quella luce che effonde e partecipa.

Questo pane, questo corpo, che portano con sé andando in cielo dopo averlo preso qui, da questa mensa, è quello stesso [624*b*] che allora apparirà sulle nubi a tutti gli sguardi e mostrerà la sua bellezza ad oriente e a occidente, in un attimo solo come la folgore[16].

Con questo raggio vivono i santi, e quando muoiono la luce non s'allontana da loro. Questa luce è sempre coi giusti, essi giungono alla vita eterna illumineti da essa e allora le corrono incontro, siccome le furono sempre uniti nel tempo.

Allora accadrà al capo come alle membra: come ciascuno dei risorti conserverà le ossa, le parti e le membra congiunte alla testa nell'integrità del corpo, così anche il Cristo salvatore, capo comune di tutti, non appena apparirà sfolgorante sulle nubi del cielo, riprenderà da ogni parte le sue membra: Dio in mezzo a dei[17], bellissimo corifeo di un coro bellissimo.

[624c] Come i corpi pesanti sospesi in aria precipitano a terra, una volta spezzate le catene che li sorreggono, e tendono immediatamente verso il centro della terra, così i corpi dei santi: finché sono legati e tiranneggiati dalla corruzione, restano inchiodati alla terra, perciò *noi che siamo in questa tenda gemiamo*[18]; ma quando apparirà la liberazione, andranno incontro al Cristo con incontenibile impeto portandosi al proprio posto. Volendo significare che qella corsa è irresistibile, Paolo la chiama rapimento: *Saremo rapiti*, dice, *nelle nubi, incontro al Signore, nell'aria*[19]. Ed anche il Salvatore dice che saranno presi: *Allora due saranno nel campo, uno sarà preso e l'altro lasciato*[20]. Dicendo così, vuol significare che non si darà in quell'atto nulla di umano o di dipendente dall'uomo, sicché ci possa essere luogo ad indugio, [624*d*] ma lui stesso attirerà e rapirà, lui che non è soggetto al tempo[21].

Come fin dal principio non attese di essere cercato dagli uomini, ma andò lui in cerca degli erranti[22] e, dopo aver loro mostrata la via, poiché non potevano camminare li sollevò sulle spalle[23] e li portò; e quando cadevano li risollevava, quando erano negligenti li correggeva, quando si allontanavano li richiamava; insomma non cessava di importunarli per la loro salvezza; così, anche in quel punto quando si troveranno a correre l'ultima corsa verso di lui, lui stesso li farà risorgere e fabbricherà loro le ali per volare[24]. Perciò li chiama anche aquile che si

adunano sul cadavere: *Dov'è il cadavere là si raduneranno* [625*a*] *le aquile*[25].

Da una mensa passeranno a un'altra mensa: da questa ancora coperta di veli a quella svelata, dal pane al cadavere. Infatti ora il Cristo è pane per i suoi che ancora vivono la vita umana, e pasqua per essi che di qui camminano[26] verso la città che è nei cieli[27]; ma, quando *rinnoveranno le loro forze e prenderanno ali come aquile*[28], secondo il detto dell'ammirabile Isaia, allora riposeranno su quel cadavere libero da veli[29]. È ciò che rivela il beato Giovanni, dicendo: *Lo vedremo come egli è*[30]. Il Cristo non è più pane per essi, perché è finita la vita nella carne, non è più pasqua, perché non hanno più qui la loro dimora[31]; porta invece molti segni del cadavere: le mani hanno le stigmate, i piedi i fori dei chiodi, il costato porta ancora l'impronta della lancia[32].

[625*b*] Il convito presente conduce a quel cadavere: senza questo è impossibile ottenere quello, non meno di quanto sia impossibile a chi è privo di occhi avere esperienza della luce[33]. Se coloro che prendono parte a questo convito non avessero[34] in sé la vita, come potrebbero, membra morte, appartenere a un capo immortale? Unica infatti è la potenza della mensa, uno solo colui che imbandisce il convito nell'uno e nell'altro mondo: lui solo ora è il talamo, ora la preparazione al talamo, ora infine lo sposo.

Dunque coloro che muoiono senza questi doni non avranno alcuna parte alla vita; mentre chi ha ricevuto la grazia e l'ha custodita, entra nel gaudio del suo Signore[35], entra con lo sposo nella sala nuziale e gode delle nuove delizie del convito: non come se le incontrasse allora per la prima volta, ma allora gustando in modo più puro, alla presenza svelata del Cristo, quel che già portava con sé al suo giungere.

Questo è il senso di quelle parole: *Il regno dei cieli è dentro di noi*[36].

1. cfr. *Io.* 1, 13.

2. *I Cor.* 15, 48.

3. cfr. *I Cor.* 15, 42-44: *Si semina il corpo corruttibile e risorge incorruttibile, si semina debole e risorge pieno di forza, si semina corpo animale* (ψυχικόν) *e risorge corpo spirituale* (πνευματικόν): *se vi è un corpo animale, vi è pure un corpo spirituale*; sulla scia di questo testo, Cabasilas a questo punto trascende la dicotomia greca di corpo e anima, a favore di un'antropologia autenticamente biblica. Si veda anche GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti* II 3, 39 (vol. II, 467): «allora lo Spirito di Dio renderà spirituale non soltanto la nostra mente, ma anche il nostro corpo».

4. *abita-celeste*: τὰς χεῖρας οἰκεῖ τοῦ ἐπουρανίου; cfr. *Sap.* 3, 1: *Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio* (v. 509*b*). Cabasilas usa altre volte questa formula: *In Demetrium* I, 103 («l'anima nelle mani divine»); *Oratio*, 44 (v. nota seguente); l'espressione è ampiamente commentata dal SALAVILLE, il quale fa rilevare come

il termine «abita» (οἰκεῖ), non contenuto in *Sap.* 3, 1, «traduca manifestamente un simbolismo iconografico» diffusissimo nell'area bizantina che rappresenta il Cristo con in mano le anime dei santi (*Prière inédite...*, 47-49).

5. Cabasilas accetta la concezione tradizionale, secondo la quale la morte segna il distacco dell'anima dal corpo («il corpo non partecipa dell'anima»: ψυχῆς... οὐ μετέχει); ma, mentre la filosofia classica vede persistere la vita soltanto nell'anima immortale, in questo testo la prospettiva viene profondamente rinnovata: se l'anima riposa «nelle mani del Salvatore», anche il corpo continua a vivere e ad agire, poiché al posto dell'anima non cessa di abitare e di operare in esso lo Spirito santo («è pieno dello Spirito... e vive»: Πνεύματος γέμει καὶ ζῇ).Il modo con cui viene concepita la vita di coloro che sono morti nel Cristo è ancora meglio espressa nella *Oratio*, 44: «Come nella tua morte tremenda e vivificante, mentre la tua anima divina lasciava il tuo corpo immacolato, la divinità restava inseparabile da esso e, pure abitando nel segno del tuo Padre coeterno, stava con l'anima nell'Ade e con il corpo nel sepolcro, così il corpo e l'anima dei tuoi santi, divisi fra loro (ἀλλήλων... διέστησαν), non sono stati separati da te. I corpi sono stati privati delle loro anime, ma possiedono in se stessi te che sei la vita vera: come quindi le anime abitano le tue mani (v. nota precedente), così anche i corpi ti portano inabitante in loro, e per questo sono tremendi ai demoni, curano le ferite delle anime, guariscono le più incurabili malattie dei corpi. Essi fanno vedere che, anche dopo che l'anima li ha lasciati, nulla hanno perduto dei carismi spirituali e della potenza che tu hai loro donato mentre erano in vita, e così operando mostrano di vivere e confermano la parola proclamata da colui che non mente: *Chi crede in me non vedrà la morte in eterno* (cfr. *Io.* 6, 40. 47; 8, 51; 11, 25*s*). Queste ossa sembrano cenere e terra, ma sono più che terra e che quanto si vede: perché, se anche sono nate dalla terra, sono state unite a te che sei il Signore dei cieli, hanno gettato l'immagine del terrestre per portare e conservare l'immagine del celeste (cfr. *I Cor.* 15, 49)». Questa dottrina ha un importante riflesso in ciò che Cabasilas ripetutamente afferma riguardo al valore delle reliquie dei santi (v. 639*b*).

6. *Sap.* 3, 2.

7. *Rom.* 6, 9.

8. *Io.* 8, 51.

9. *dipendono da un cuore*: καρδίας ἐξηρτημένα; analogamente, nel già citato *Liturgia* 38, 453*a* Cabasilas parla dei fedeli «che dipendono dal capo (τῆς κεφαλῆς... ἐξηρτημένους)», cioè dal Cristo. Sulla equivalenza dei termini «cuore» e «capo», v. 5970 nota 48.

10. *Col.* 3, 3.

11. *ll Cor.* 4, 7.

12. *apparso il Cristo... apparirà*: τοῦ Χρίστοῦ διαδειχθέντος... φανεῖται v. ifra 625*b*: τούτου (=Cristo) διαδειχθέν. La risurrezione è operata al solo mostrarsi del Cristo, come dall'irradiarsi della sua luce (v. *infra*: «gli uni luminosi per la luce ricevuta — τῷ δέχεσθοα — lui per quella luce che effonde e partecipa — τῷ διαδιδόναι»). Cabasilas continua a muoversi sulla linea di *Col.* 3, *y: Quando apparirà il Cristo, lui che è la vostra vita, allora apparirete* (φανερωθήσεσθε) *anche voi con lui nella gloria*; v. anche 624*c*: «quando apparirà (φανείσης) la liberazione».

13. *Mt.* 13, 43.

14. cfr. *Mt.* 17, 2 *par.*

15. cfr. *Me.* 9, 1; per questa dottrina della trasfigurazione di Gesù come apparire della gloria escatologica, cfr. GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti* I 3, 26 (vol. I, 167): «La visione rivelata agli apostoli sul Tabor... ha il valore della futura seconda venuta del Cristo; questa stessa luce illuminerà eternamente coloro che ne saranno degni:... è per questo che il grande Basilio ne parla come del preludio di quella seconda venuta, e il Signore nei Vangeli la chiama Regno di Dio». In particolare questa interpretazione di *Mc.* 9, 1 — che il MEYENDORFF dice «tradizionale» rimandando al Crisostomo e ad Andrea di Creta (*ib.*, 166 nota 6) — ritorna nella stessa opera del Palamas in II 3, 54 (vol. II, 497).

16. cfr. *Mt.* 24, 27.

17. *Dio in mezzo a dei*: θεὸς ἐν μέσω θεῶν; v. 520*c*: «dèi intorno a Dio (θεοί περὶ θεόν)»; 649*c*: «popolo di dèi intorno a Dio (δῆμος θεῶν περὶ τὸν θεόν)». Il Cristo che, veramente divinizzandoci, ha fatto di noi «molti dèi» (Ps.-DIONIGI, *De divinis nominibus* II 11, PG 3, 649*c*), e già «si è unito a noi come Dio a dèi» (MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1088*c*), al suo apparire glorioso non farà che rivelare a noi stessi la nostra divinità e mostrarsi quindi per quello che è, «Dio in mezzo a dèi» (*Ufficio bizantino della Trasfigurazione, Hirmós dell'Orthros*: θεὸς... ἐν μέσω θεῶν).

18. *II Cor.* 5, 4·

19. *I Thess.* 4, 17.

20. *Mt.* 24, 40.

21. *attirerà... rapirà*: ἑλκύσει... ἁρπάσει; se già la prima esperienza del Cristo genera un «amore estatico (ἔρως ἐκστατικός)» che fa uscire dai limiti della natura umana (556*bc*), la visione chiara della sua gloria provoca l'ultima grande «estasi» che sottrae definitivamente al dominio di tutte le forze naturali e unisce a lui per sempre.

22. *andò... in cerca*: ἐζήτησε; v. 504*b*.

23. cfr. *Lc.* 15, 5.

24. *fabbricherà... le ali*: ἐργάσεται τὸ πτερόν; v. 648*b*: πτερὰ δέδωκε. L'ultima iniziativa di Dio per la nostra salvezza è gratuita e creatrice come tutte le precedenti: *Colui che ha iniziato l'opera buona, la condurrà anche a termine (Phil.* 1, 6) nello stesso modo con cui l'ha cominciata. Se nulla si aveva prima di cominciare ad essere con il battesimo (v. 524*a* etc.), così nulla si possiede al termine se non il dono di Dio: «non si darà in quell'atto nulla di umano» (οὐδὲν ἀνθώπινον: 624*c*).

25. *Mt.* 24, 28; per questa interpretazione, cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. I ad Corinthios* XXIV 3, PG 61, 203: «chiama *cadavere* il corpo a motivo della morte: perché se egli non fosse caduto noi non saremmo risorti; e dice *aquile* per indicare che colui che si accosta a questo corpo (=il corpo eucaristico del Cristo) deve essere elevato, e nulla avere in comune con la terra»; *id., In Matthaeum* LXXVI 3, PG 58, 697*c*.

26. *pasqua... camminano*: πάσχα διαβαίνουσι; molto presto nella tradizione il termine «pasqua» è stato interpretato nel senso di «passaggio» o del Signore (così la *Vulgata latina* a *Ex* 12, 11), o del suo popolo; cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* II 11, PG 8, 988*a*: «pasqua... è il passaggio (διάβασις) al di là di ogni passione e di ogni cosa sensibile». GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XLV in sanctum Pascha* 10, PG 36, 636*bc*: «pasqua... significa passaggio (διάβασιν): storicamente dall'Egitto a Canaan..., spiritualmente dalle cose di quaggiù a quelle del cielo».

27. cfr. *Gal.* 4, 26; *Hb.* 12, 22; *Apc.* 21, 2. 10.

28. *Is.* 49, 31.

29. *libero da veli*: καθαροῦ παραπετασμάτων; su tutto questo brano, v. *Liturgia* 43. 461*d*: «Colui che non si mostra e si partecipa nel modo che egli ha voluto a coloro che sono avvinti dalla carne, allora si farà vedere e assumere senza veli (ἄνευ παραπετασμάτων), quando *lo vedremo com'è* (*I Io.* 3, 2), quando come cadavere radunerà le aquile (cfr. *Mt.* 24, 28)».

30. *I Io.* 3, 2. Si veda *In Demetrium* I, 102: in paradiso l'anima «partecipa in modo immediato dello splendore divino (τῆς θείας ἀμέσως αἴγλης μετέχει)».

31. Se dunque vi è continuità e identità sostanziale fra l'eucaristia e la vita beata, fra la mensa di quaggiù e quella del cielo (v. 625*b*: «unica è la potenza della mensa»), si distinguono chiaramente due modi diversi di partecipare al Cristo: mentre ora lo si riceve come pane, allora lo si contemplerà senza veli: il pane (ἄρτος) infatti conviene solo a chi vive nella carne (ἐν σαρκί).

32. cfr. *Io.* 20, 27.

33. Ora, gli occhi sono plasmati in questa vita dai santi misteri (v. 496*a*). Sulla necessità assoluta dell'eucaristia, formule non meno vigorose in *Liturgia* 43, 464*a*: «coloro che non sono uniti al Cristo, con quell'unione che sa realizzare la mensa, è assolutamente impossibile che là (=nella vita eterna) conseguano il

riposo o un qualsiasi bene».

34. *non avessero*: οὐκ ἔχουσι; correzione in base al *Parisinus* 1213, f. 203*v* di ἔχουσι della *Patrologia Graeca* (PONTANUS: «non habent»).

35. cfr. *Mt*. 25, 21.

36. *Lc*. 17, 21. Fin da questa vita porta con sé il regno e la benedizione colui che è unito al Cristo mediante l'eucaristia; in particolare per questa interpretazione di *Le*. 17, 21 si veda *In Demetnum* I, 79: fin da questa vita il martire godeva della beatitudine del paradiso, «poiché sappiamo che... il regno dei cieli è il Cristo stesso, ... avendo il Salvatore affermato: *Il regno dei cieli è dentro di voi*: ... ora Demetrio fin da questa vita era col Cristo e viveva con lui».

Libro V

QUALE APPORTO DÀ ALLA VITA IN CRISTO LA CONSACRAZIONE DEL SANTO ALTARE

I

IL RITO DELLA CONSACRAZIONE DELL'ALTARE

[625*c*] Ecco dunque la ragion d'essere dei sacri misteri ed il modo col quale ci preparano alla vita vera[1].

Ora, poiché l'altare è principio di ogni rito sacro, sia che si debba partecipare al convito, o ricevere il crisma, o celebrare il sacrificio, o essere ammessi agli ultimi riti del battesimo[2], non ritengo ozioso né superfluo, dopo le cose già dette, considerare anche, secondo le mie capacità, l'altare e il rito della sua erezione[3].

[628*a*] Riflettendo sull'altare che è il fondamento o la radice[4], o comunque si chiami, dei misteri, potremo dare di essi una spiegazione più completa.

Dunque, dopo avere esposto per ordine i riti compiuti dal celebrante con le sue mani, e ciò che costituisce l'altare, considereremo in particolare il senso nascosto e l'effetto di ognuno[5].

Prima di tutto il vescovo si cinge di lini bianchi e se li annoda ai polsi e alla persona[6]. Così cinto piega le ginocchia, non però sul nudo suolo, si prostra davanti a Dio[7] e prega perché la sua opera consegua l'effetto desiderato[8].

Indi si leva per l'opera e, [628*b*] sollevando la mensa che giaceva in terra, la erige e la fissa, non solo dando degli ordini, ma anche con le proprie mani[9].

Poi, dopo aver collocato la mensa, la lava con acqua calda, pregando perché quest'acqua abbia il potere di purificare non solo dalla sporcizia visibile, ma anche dalla maledizione dei demoni[10]. Il vescovo prosegue profumando la mensa sulla quale versa ottimo vino e profumo, distillato, come è noto, dalle rose[11]. Poi prende il sacro *miron* ed unge la mensa, tracciandovi per tre volte il segno della croce e cantando a Dio il famoso canto profetico[12]; quindi la copre di un lino bianco, l'adorna di veli preziosi[13] e stende su di essi altri lini, unti anch'essi come la mensa col divino *miron*. Questi lini messi per ultimo sulla tavola sono destinati a stare immediatamente sotto ai vasi sacri[14].

[628*c*] Dopo aver compiuto tutti questi riti, il vescovo si scioglie i lini e se ne spoglia, poi, rivestito degli abiti pontificali, va in un luogo vicino agli edifici sacri. Là prende le ossa di santi martiri da lui preparate a tale scopo[15], le depone su uno

dei due vasi sacri che sono sull'altare, quello che accoglie abitualmente il tremendo *doron*[16], le vela con gli stessi veli del *doron* e infine con grande rispetto le solleva e, tenendole in alto al di sopra del capo, incede verso l'edificio che sta consacrando, tra le lampade, i canti, l'incenso e i profumi, coi quali molti assieme a lui abbelliscono la processione[17].

Così procedendo, quando ha raggiunto il tempio e gli sta innanzi, il celebrante si ferma davanti alle porte chiuse e comanda a coloro che sono dentro di aprire le porte al re della gloria[18]. Pronunzia ed ode dall'interno le parole che David [628*d*] mette sulla bocca degli angeli e che essi dicono gli uni agli altri durante l'ascensione al cielo del Salvatore[19].

Aperte le porte, il vescovo entra nello *ieròn*, tenendo al di sopra del capo il sacro vaso coperto di un velo. Una volta giunto vicino all'altare e propriamente davanti alla mensa, colloca il vaso sulla mensa, lo svela, poi ne toglie il prezioso contenuto e lo depone in un reliquario di misura proporzionata, quindi cosparge le reliquie di santissimo *miron* e infine ripone il reliquiario sotto la sacra mensa[20].

Compiuti questi riti, la casa è casa di preghiera[21] e la mensa è pronta per il sacrificio ed è un vero altare.

1. *vita vera*; v. *Indice dei termini.*

2. *principio di ogni rito sacro*: πάσης... ἀρχὴ τελετῆς; Cabasilas, oltre a ricordare la prescrizione rituale di celebrare i misteri all'altare, intende dire che l'altare è necessario alla loro validità e costituisce in qualche modo la sorgente della loro efficacia, poiché rappresenta ed è misticamente lo stesso Cristo (v. 508*a*). Sul ruolo dell'altare, insostituibile quanto la presenza del sacerdote consacrato, cfr. *Liturgia* 29, 432*d* «neppure i latini pretenderanno che la parola del Signore sia operante (τελεσιουργόν) se è pronunciata da un laico (ἰδιώτης), o senza altare».

3. *considerare*: θεωρήσωμεν; v. 629*a*: «considerando (θεωροῦντες) le cose singolarmente». La θεωρία dei misteri, ben più che una semplice riflessione sul loro significato, è la comprensione profonda e «l'intelligenza spirituale dei riti e delle preghiere liturgiche» (BORNERT, *Les commentaires*..., 219: rimandi a *Liturgia* 2, 376*c*; 18, 408*d*; 41, 457*a*); v. anche *infra*: «il senso nascosto (αἴνιγμα)». Allo stesso modo SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacro templo* 102, PG 155 309*b*: «vediamo anche noi, nella misura del lecito e del possibile, ciò che riguarda la θεωρία di questi riti».

4. *fondamento... radice*: κρηπίδος... ῥίζης; come il battesimo è «fondamento e radice (κρηπὶς...ῥίζα)» della vita in Cristo (568*a*), così l'altare lo è di ogni rito sacro, e in questo senso può ben dirsi «somma e principio (κεφάλαιον) di tutti i beni» (632*a*).

5. Viene così enunciata la struttura del libro: dopo l'esposizione dei riti (628*ad*), la loro interpretazione spirituale (629*a*-636*d*).

6. cfr. *Ordo et officium in dedicatione templi*, GOAR 656; a prescindere da qualche semplificazione e trasposizione, il rito descritto dal Cabasilas corrisponde nelle grandi linee al testo del Goar.

7. La lunga preghiera pronunciata *flexis genibus* sul cuscino (προσκεφάλαιον) è posta dal GOAR dopo l'unzione della mensa (657*s*). Mentre la rubrica del rituale non parla di prostrazione, SIMEONE DI

TESSALONICA, *De sacro templo* 106, PG 155, 313*a* descrive il vescovo «in ginocchio, e col capo chino rivolto verso oriente».

8. cfr. *Ordo et officium*..., 658: «fa scendere il tuo Spirito santo, adorabile e onnipotente, e santifica questa casa: riempila di luce eterna, sceglila come tua dimora, rendila luogo di abitazione della tua gloria, ornala dei tuoi divini e sopramondani carismi, fa che sia porto per chi è agitato dalla tempesta, rimedio delle passioni, rifugio dei deboli, e che metta in fuga i demoni: perché i tuoi occhi siano aperti sopra essa giorno e notte, e siano attente le tue orecchie alla nostra preghiera».

9. *Ordo et officium*..., 657: «dopo l'*amen*, il vescovo e i sacerdoti che lo assistono prendono insieme la mensa dell'altare e, chiamato anche in aiuto qualche artigiano se sarà necessario, la collocano sopra i pilastri».

10. *Ordo et officium*., 659: «Signore Dio nostro, che con la tua venuta salvifica hai santificato le onde del Giordano, fa scendere ora la grazia del tuo santo Spirito e benedici quest'acqua...»; dopo questa preghiera, il vescovo versa dell'acqua calda tre volte a forma di croce sulla mensa, dicendo: Nel nome del Padre, del Figlio e delio Spirito santo».

11. *Ordo et officium..., ib*. Mentre il citato rituale non accenna al distillato di rose, ne parla espressamente SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacro templo* 120, PG 155, 316*a*: «dopo che la mensa è stata lavata, si portano vino profumato (εὔοσμος) e distillato di rose (ῥοδόσταγμα)».

12. *Ordo et officium*..., *ib*.: «poi prende un orciolo pieno di puro *miron*... e lo versa sulla mensa mentre si canta l'*alleluia*»; il «canto profetico» è dunque l'*alleluia* (v. 633*c*).

13. *Ordo et officium..., ib*.

14. *Ordo et officium..., ib*.: «i sacerdoti pongono sull'altare gli *antimensia*, e il vescovo versa su questi... vino e *miron*». Gli *antimensia*, simili al «corporale» del rito latino, vanno posti sopra le tovaglie, al centro dell'altare: si usano necessariamente però solo quando si celebri la liturgia su un altare non consacrato (v. *Ordo et officium*..., 664).

15. *Ordo et officium*..., 661: «il vescovo depone poi... tutti gli abiti pontificali... e si riposa un poco; ... poi, rivestitosi di nuovo di tutti gli abiti pontificali, con i sacerdoti e l'altro clero e il popolo va in un altro tempio, dove sono state poste le reliquie dei martiri».

16. Con il termine liturgico di δῶρον (=dono) si indicano le oblate che in virtù della consacrazione divengono la santa eucaristia. Per «tremendo» (φρικτόν) v. 648*c* nota.

17. *Ordo et officium*..., 661: «tiene le reliquie nel santo calice al di sopra del capo, preceduto dai sacerdoti, dai vescovi, dal clero e dal popolo».

18. *Ordo et officium*..., 662: «quando giungono alla porta centrale del templo ancora chiusa, ... il vescovo dice a voce alta: Benedetto sei tu Cristo Dio nostro in eterno, ora e sempre e nei secoli dei secoli. E depone il calice su una mensa, ... mentre si canta: Alzate le porte. Altri cantori rispondono: Chi è questo re?».

19. Si tratta di *Ps*. 23, 7-10; questa è l'interpretazione più tradizionale del Salmo, che confluisce in numerosi testi dell'*Ufficio bizantino dell'Ascensione*: «oggi nei cieli le potenze supreme... vedendo il loro Signore ricevono l'ordine di alzare le porte celesti» (*Orthros*); cfr. GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti*... 3, 29 (vol. II, 444): «quando sale al cielo... gli angeli subalterni ordinano ai loro capi di alzare le porte eterne».

20. *Ordo et officium*..., 663: «il vescovo pone le venerande reliquie in una custodia, ... vi versa sopra del *miron* e mette sulla custodia un coperchio fissandolo da ogni parte».

21. cfr. *Mt*. 21, 13 *par*. da *Is*. 56, 7; v. 577*d*.

II.

INTERPRETAZIONE DEL RITO

[629*a*] Ma ora, considerando le cose singolarmente, diciamo perché, compiuti questi riti, risulta quell'effetto: cioè in che modo l'edificio e la mensa possono divenire tempio e altare in conseguenza dell'azione compiuta dal sacerdote.

Le vesti e l'atteggiamento col quale il vescovo si dispone a consacrare raffigurano il tipo dell'altare umano. Infatti, quando l'uomo, dopo essersi lavato da ogni iniquità ed essere divenuto più bianco della neve, si ritira in sé, si raccoglie e discende in sé, Dio abita puramente nell'anima sua, ed il suo cuore diventa un altare come dice David[1]. La veste bianca e splendente del vescovo significa appunto la purezza dell'anima, mentre l'essere tutto raccolto in sé e col corpo piegato significa la concentrazione del cuore.

Dapprima il celebrante, [629*b*] stando davanti al santuario, rappresenta — per quanto ciò è possibile — l'altare stesso; poi mette mano alla consacrazione del tempio. Il pensiero infatti compone l'opera prima delle mani[2]: così accade negli artisti e in genere in tutti gli artigiani: il pensiero trasmette alle mani il modello da lui composto e queste lo esprimono nella materia. Certo i pittori possono dipingere secondo un modello fissato su tavole, e allora derivano da quelle tavole la loro arte, ma possono anche dipingere le loro opere a memoria, contemplando il modello nell'anima. Tutti sanno che questo non accade solo ai pittori, ma anche agli scultori, ai costruttori di case, e, in genere, a tutti gli artieri.

Se fosse possibile un qualche artificio per vedere con gli occhi l'anima dell'artista, ci vedresti, senza materia, la casa, la statua, [629*c*] o qualunque altra opera[3].

Il vescovo inoltre è modello dell'altare non solo perché ne è l'artefice, ma anche perché tra tutte le cose visibili solo la natura umana può essere veramente tempio e altare di Die: sicché il tempio edificato dalle mani degli uomini è un'immagine e un tipo di quello[4]: perciò era necessario che la realtà apparisse in questa forma prima dell'immagine e il vero precedesse le figure[5].

Colui infatti che ha detto: *Quale casa mi fabbricherete?*[6] dice pure: *Farò dimora in essi e camminerò fra loro*[7]. Ed io credo che voglia significare anche

questo: chi vuol essere utile ad altri conviene che prima di tutti lo sia a sé stesso e chi è stato fatto degno di infondere un potere così grande in esseri inanimati, prima di comunicarlo ad essi, deve sapersene servire per sé.

[629*d*] Così Paolo ritiene giusto che il vescovo destinato a ben governare città e popoli incominci dalla propria casa, e che il buon amministratore della casa prima di tutto sappia condurre se stesso in modo retto[8].

Ma per quest'opera c'è bisogno di Dio: senza di lui nessuno potrebbe compiere quest'opera, come del resto nessun'altra, tanto più trattandosi dei misteri[9], nei quali tutto è opera esclusivamente di Dio[10].

Poiché dunque il comune Signore non provvide ai suoi servi con un ordine, non inviò altri a prendersene cura, ma venne lui stesso e compì personalmente tutta l'opera della nostra salvezza[11], è opportuno che anche il vescovo, mostrandosi suo discepolo, fissi con le proprie mani [632*a*] l'altare, da cui ci vengono tutti i mezzi di salvezza. Fa questo avendo sulle labbra quel Salmo: *Ti esalterò o mio Dio, mio re*[12], che è un canto di ringraziamento in memoria delle meraviglie di Dio.

Se la legge di Paolo ordina di ringraziare sempre[13], quant'è più giusto ringraziare per ciò che è la somma e principio di tutti i beni?[14]

Poi il vescovo aggiunge un altro Salmo: *Il Signore mi pascola e nulla mi mancherà*[15]. E così non loda genericamente l'amore di Dio per gli uomini, ma tocca i benefici presenti: ricorda il battesimo, la divina unzione, il calice e la mensa che porta il sacro pane; chiama il battesimo *acqua di riposo e luogo di erba verde* e afferma che, ben pascolato da [632*b*] Dio, da ultimo dimorerà in quel luogo[16].

Poiché il peccato produce travagli per coloro che osano commetterlo e ci riempie la terra di spine[17], l'acqua che cancella il peccato giustamente, io credo, è chiamata acqua di riposo rispetto ai travagli, luogo di erba verde in confronto alle spine e infine ultima dimora, perché là ci è dato di entrare in possesso di Dio, bene supremo nel quale si acquieta la nostra ricerca. Perciò quel che *molti profeti e re desiderarono di vedere*[18] può essere detta anche acqua di riposo, perché estingue il desiderio della natura[19].

Ma perché il vescovo si prostra davanti a Dio e prega senza mettersi a contatto immediato con il suolo del santuario?[20] Non forse perché, non avendo ancora ricevuto la consacrazione, non è [632*c*] adatto al rito sacro? Non essendo ancora divenuta casa di preghiera, come può ricevere puramente l'orante? Per contro Mosè, sul punto di calcare la terra santa, dovette sciogliersi i calzari e non portare al colloquio nulla che si frapponesse fra lui e Dio[21]; mentre il popolo degli

ebrei, allora divenuto popolo di Dio, dovette calpestare il suolo d'Egitto coi calzari ai piedi[22].

Ciò fatto, il vescovo asterge la mensa con l'acqua santa. Infatti il comune tiranno, dopo aver ridotto in schiavitù l'uomo, signore delle cose visibili, irruppe in tutti gli esseri sensibili come nella reggia di un re caduto, perciò le materie che si usano per ogni mistero hanno bisogno di essere in qualche modo purificate contro la potenza del maligno[23].

[632*d*] Così appunto il sacerdote, prima purifica con la preghiera da ogni inquinamento diabolico l'acqua che deve servire per l'iniziazione battesimale, e poi pronunzia le parole del rito[24].

Per la stessa ragione il vescovo, prima di tutto lava la mensa con acque purificanti, e così dimostra che bisogna correre al bene cominciando con l'allontanarsi dal male[25]. Mentre compie il rito, egli modula quel Salmo che si canta per i mali dell'uomo: *Aspergimi coll'issopo e sarò puro, lavami e sarò più bianco della neve*[26]. Quindi il vescovo rende grazie a Dio e gli dà gloria[27]. Ciò si ripete al compimento di ogni [633*a*] rito, perché bisogna fare tutto a gloria di Dio[28], e soprattutto i misteri, in quanto sono più utili di qualunque altra cosa e appartengono a Dio solo[29].

Ma prima di ricevere i doni divini non basta purificarsi, bisogna anche dar prova delle virtù correlative per quanto possiamo, altrimenti non è possibile conseguire il donatore di tali doni. Dio infatti non esaudisce il voto di chi dorme, ma di chi prega; Dio unge il lottatore e dà il carisma della castità a chi si esercita in essa con i mezzi appropriati. In una parola, in tutto bisogna mostrare la brama di ciò che si cerca di conseguire, non solo con la preghiera ma anche con le opere[30].

Perciò, prima di profumare la mensa col divinissimo *miron* che ha virtù di conferire all'altare la grazia che viene da Dio, il vescovo lo cosparge coi nostri profumi, [633*b*] col vino e col profumo. Il profumo procura semplicemente diletto, il vino sostiene anche la vita. Per significare l'offerta di tutte le cose dell'uomo, egli offre le primizie delle une e delle altre, quelle necessarie per vivere e quelle solo piacevoli, che insieme riempiono tutta la nostra esistenza; poiché anche il Signore, con la sua venuta, ci ha dato la vita e ce l'ha data in abbondanza[31]: infatti non solo ci ha fatti risorgere e ci ha liberati, ma anche ci ha proclamati re e messi a parte delle pure delizie. Poi il vescovo aggiunge il *miron*, che contiene tutta la potenza del mistero[32] e perciò conduce direttamente al sacrificio.

Il Salvatore in principio celebrò il sacrificio servendosi della mano e della voce: *prese il pane e lo benedisse*[33]; cerchiamo dunque di capire il significato della mano e della voce[34]. Ora le parole che pronunciano i sacerdoti [633*c*] hanno l'efficacia del suo comando: *Fate questo*, disse, *in memoria di me*[35]; mentre il *miron* rappresenta la mano, perché, come dice il divino Dionigi, il *miron* significa Gesù[36]. In verità, gli apostoli stendevano direttamente la mano per il sacrificio, perché avevano anche questo dono, ma i loro successori hanno bisogno dell'altare consacrato, perché il loro potere è limitato alla voce. Infatti i primi sacerdoti avevano per altare le mani, ma ai loro successori, per loro mezzo, il Cristo edificò delle case per il culto[37].

Mentre versa il *miron* sulla mensa il vescovo non pronuncia alcuna parola, come nei riti precedenti; ma canta a Dio quel solo canto composto di poche sillabe in lingua ebraica e di significato santissimo, essendo ispirato [633*d*] dal coro dei santi profeti[38].

È possibile infatti celebrare le grandi opere con un lungo discorso, narrandole in dettaglio, ma si può anche racchiudere il canto in poche parole e ripeterle per celebrare l'oggetto della nostra lode. Conviene, io credo, il primo modo quando le opere lodate sono già passate o ancora future, perché le parole ne tengono il posto agli occhi degli spettatori. È preferibile invece il secondo per fatti che si stanno tuttora svolgendo e sono presenti: quando le cose sono visibili di per sé non c'è bisogno di parole che le annuncino, se non per esprimere la gioia e l'ammirazione. Così i profeti profetarono fino a Giovanni[39], perché in seguito, una volta apparso colui che era annunciato, non c'era più bisogno di messaggeri. Non rimaneva altro da fare che esaltare e proclamare lui, [636*a*] come fecero anche gli angeli ai quali apparve per primi venendo sulla terra: essi gli facevano coro intorno danzando e cantando: Gloria a Dio nel più alto dei cieli[40].

Per la stessa ragione il vescovo, quando riconosce presente in realtà il benefattore invocato, non domanda più nulla di quel che chiedeva nelle sue preghiere precedenti, non espone più in dettaglio le opere del divino amore per gli uomini, perché sono davanti agli occhi di tutti, ma semplicemente esulta di gioia col mistico canto.

Ora la potenza dell'altare sta nel *miron* e la materia che riceve l'unzione deve essere appropriata a tale potenza per poter divenire più efficace, come il fuoco e la luce quando attraversano corpi adatti[41], e come il nome del Salvatore che invocato può tutto, ma non dimostra la stessa forza su tutte le labbra. [636*b*] Quindi il consacrante, cercando quale corpo sia più adatto a ricevere il *miron*, non

trova nulla di meglio delle ossa dei martiri: egli le unge e, dopo averle profumate e unte, le colloca nella mensa, compiendo così la consacrazione dell'altare.

Nulla infatti più dei martiri è prossimo ai misteri di Cristo: essi hanno in comune con il Cristo il corpo e lo Spirito, il tipo di morte e tutto. Mentre erano in vita il Cristo era in loro, dopo la morte non abbandona le loro spoglie. È unito alle anime, ma è congiunto e commisto anche a questa polvere sorda[42]; anzi, se è dato di trovare e di possedere il Salvatore in qualcuna delle realtà visibili, ciò è possibile proprio nelle ossa dei santi. Perciò, giunto al tempio, il vescovo apre loro le porte con le medesime parole con le quali [636*c*] avrebbe introdotto il Cristo[43] e infine rende loro quasi gli stessi onori che ai santi doni[44]. Del resto, queste ossa sono vero tempio di Dio e vero altare, mentre il tempio fabbricato dalla mano dell'uomo non è che un'imitazione del vero. Ecco perché era conveniente collocare queste ossa in quell'edificio e servirsi di esse per completare la consacrazione del tempio, come la nuova legge porta a compimento l'antica[45].

L'inizio dell'attuale libro V della *Vita in Christo* nel codice *Vindobonensis theol. graec*, 210, f. 139

(Vienna, Bibl, Nazionale).

Dopo aver compiuto tutti i riti e preparato la casa per il sacrificio e per la preghiera, il vescovo esce, dopo aver acceso una lampada sull'altare[46]. Io credo che questa lampada significhi prima di tutto l'ora del sacrificio, quella in cui in principio fu istituito. Infatti era sul far della sera, verso l'ora in cui si accendono i lumi[47]. In secondo luogo questa lampada, in quanto arde nella casa di colui che perdette la dracma[48], ci riporta alla memoria quella [636*d*] lucerna che egli accese per cercare la dracma; e la trovò, coperta di molta terra e tenebra, giacente nell'Ade come sotto terra[49]. Io credo che abbia questo senso il fatto che scopò la casa, scoprì e riportò tutto alla luce, lui che entrando nell'Ade lo riempì di luce[50].

1. cfr. *Ps.* 50, 4. 9. 12. 19: «Lavami dalla mia colpa e purificami dal mio peccato, ... aspergimi con issopo e sarò puro, lavami e diventerò più bianco della neve; (...) crea in me, o Dio, un cuore puro: ... il mio sacrificio è spirito contrito: un cuore contrito e umiliato, o Dio, tu non lo disprezzi».

2. *il pensiero... prima delle mani* cfr. ARISTOTELE, *De animalium generatione* I 22, 730*b* l'immagine che era nell'anima è impressa dall'artigiano nella materia; allo stesso modo in *Metaphysica* VI 7, 1032*ab;* ORIGENE, *In Ioannem* 22, PG 14, 56*cd.*

3. *Senza materia*: τῆς ὕλης χωρίς. La forma (εἶδος) dell'opera già esiste nel pensiero prima che la materia ne sia rivestita; cfr. ARISTOTELE, alla nota precedente.

4. *solo., tipo*: μόνη... τύπον; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 369*d*: «completamente adatta a Dio... come abitazione è soltanto (μόνος) la mente pura: come tipo (τυπικόν) di quella fu edificato il tempio». Si vedano inoltre *id. Mystagogia* 4, PG 91, 672*ab* e già ORIGENE, *Contra Celsum* VIII 17, PG 11, 1545*a*.

5. Di fatto l'uomo, creato da Dio, è apparso prima dell'altare, che è venuto soltanto con la Legge; per questa contrapposizione della realtà (πρᾶγμα) all'immagine (εἰκών) e del vero (ἀληθές) alle figure (τύποι), v. 509*s* e 636*c*.

6. *Act.* 7, 49 da *Is. 66*, 1

7. *II Cor. 6, 16* da *Lev.* 26, 12: Dio, che dichiara inadeguato il tempio a contenerlo, promette di abitare nell'uomo, mostrando in tale modo che è in lui la sua più «vera» dimora (v. *supra*).

8. cfr. *I Tm.* 3, 4*s*.

9. *misteri*: μυστηρίων; anche la consacrazione dell'altare — azione santificante di Dio — è dunque un «mistero»: il concetto di μυστήριον in Cabasilas è evidentemente assai più ampio che quello di sacramento nella teologia latina.

10. *tutto... esclusivamente*: παν... καθαρῶς; cfr. *Liturgia* 1, 369*a*: «Dio ci dona gratuitamente tutte le cose sante (= misteri), e noi non vi contribuiamo per nulla, perché sono propriamente (ἀτεχνῶς) grazie». 49, 481*d*-484*a*: «da parte nostra (οἴκοθεν) non portiamo nulla a questa oblazione (eucaristica): ... nulla è nostro, tutto è dono suo»; *Ornamenta*, 364: «l'azione sacra dipende tutta esclusivamente (πᾶσα καθαρῶς) dalla sola mano di Dio».

11. v. 673*bc*: «non un messo, non un angelo, ma lo stesso Signore, ... lui stesso ebbe misericordia». È un tema caro al Cabasilas; si veda *In Ezechielem* II *Parisinus* 1213, f. 77*v*: «non inviò un angelo né un uomo, ma egli stesso personalmente (αὐτος δι' ἑαυτοῦ) provvide alla nostra salvezza»; *Liturgia* 19, 412*a*: «non ha mandato altri a cercare la pecora smarrita, ma egli stesso l'ha cercata, l'ha trovata, l'ha presa su di sé e l'ha portata sulle sue spalle». Per questa interpretazione spirituale del rito, cfr. SIMEONE DI TESSALONICA, *De*

sacro tempio 102, PG 155, 309*b*: «il vescovo viene (ἔρχεται) al tempio che deve essere consacrato, perché anche Dio è venuto (ἦλθε) a noi per santificarci».

12. *Ps.* 144, 1; cfr. *Ordo et officium*..., 657: «si canta... il Salmo 144: *Ti esalterò o mio Dio, mio re, e benedirò il tuo nome nei secoli dei secoli*, e il seguito, sino alla fine».

13. cfr. *I Thess.* 5, 18.

14. *somma e principio*; v. 625*c*.

15. *Ps.* 22, 1; cfr. *Ordo et officium*..., 657.

16. cfr. *Ps.* 22, 2. 5*s*: «in luogo di erba verde mi fa pascolare, all'acqua di riposo mi conduce; ... tu mi prepari una mensa in faccia ai miei avversari, profumi di olio il mio capo, e quanto è splendido il mio calice colmo: ... abiterò nella casa del Signore per tutta la lunghezza dei miei giorni». L'interpretazione sacramentale di questo Salmo è un dato costante della tradizione patristica: «utilizzato in numerose liturgie, il *Ps.* 22 è il canto per eccellenza di tutta l'iniziazione cristiana, perché vi si vedono annunciati l'acqua del battesimo, l'olio dell'unzione, la mensa e il calice eucaristico (ROSE, *Les psaumes de l'initiation*..., 116). Si vedano in particolare ATANASIO, *In Ps.* 22, PG 27, 140*bd*. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis mystagogica* IV 7, PG 33, 1101*b*-1104*a*: «ti ha unto di olio la testa sulla fronte, a motivo del sigillo che hai ricevuto da Dio per diventare l'impronta del sigillo, oggetto consacrato a Dio; ... e vedi che si fa menzione del calice che Gesù prese nelle sue mani, e sul quale rese grazie»; CIRILLO ALESSANDRINO, *In Ps.* 22, PG 69, 841*ac*: «l'acqua del riposo, cioè il battesimo; ... la mensa mistica, la carne del Signore»; cfr. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*..., cap. XI, 240-258 («si è colpiti leggendo le antiche catechesi, a vedere il numero e l'importanza delle allusioni che vi si incontrano al Salmo 22»: 240).

17. cfr. *Gen.* 3, 18.

18. *Lc.* 10, 24.

19. Su questa brama (ἐπιθυμία) di Dio iscritta nella stessa natura (φύσις) umana, e che si placa solo quando raggiunge il suo termine, v. 560*c*.

20. Cabasilas vuole spiegare perché si metta un cuscino sotto le ginocchia del consacrante (v. 6280).

21. cfr. *Ex.* 3, 5.

22. cfr. *Ex.* 12, 11.

23. È la giustificazione profonda del significato degli «esorcismi», che devono riscattare — prima del loro uso nei misteri — gli elementi della creazione profanati dal peccato e caduti in possesso di Satana.

24. Di fatto, nel rituale del battesimo alla celebrazione del mistero è premessa una serie di esorcismi pronunciati sull'acqua (cfr. *Officium sancti baptismatis*, GOAR 289: «tu hai santificato le onde del Giordano, facendo scendere dal cielo il tuo santo Spirito, e hai schiacciato la testa dei draghi che vi si annidavano; così, o re amante degli uomini, ... benedici anche quest'acqua, ... e rendila inaccessibile alle potenze avverse: ... non si nasconda in quest'acqua il demonio tenebroso»).

25. cfr. *Ps.* 33, 15; 36, 27; su questo principio, v. 680*C*.

26. *Ps.* 50, 9.

27. cfr. *Ordo et officium*..., 659: «rendendo gloria a Dio dice: Benedetto il Dio nostro, ora e sempre e nei secoli dei secoli».

28. cfr. *I Cor.* 10, 31; l'indicazione rubricale «e si dà gloria a Dio (εἶτα δοξάζουσι)» — che significa la recita della formula citata alla nota precedente — scandisce di fatto ogni momento della celebrazione (cfr. *Ordo et officium*..., 659*s*).

29. *a Dio solo*; v. *supra* 629*d*: «nei misteri tutto è opera esclusivamente di Dio».

30. *brama*: ἐπιθυμίαν; v. 517*cd*: «da parte nostra, dimostriamo tutto l'ardore (προθυμίαν) possibile».

31. cfr. *Io.* 10, 10.

32. *la potenza del mistero*: τῇ τελετῇ τὴν δύναμιν; cfr. Simeone di TESSA LONICA, *De sacro templo* 111, PG 155, 316*b*: «poi porta la consacrazione (τελείωσιν) dell'altare, il santo *miron*».

33. Mt. 26, 26.

34. *mano... voce*; cfr. *Liturgia* 28, 428*b*: «lo Spirito santo consacra i misteri mediante la mano e la lingua dei sacerdoti».

35. *Lc.* 22, 19.

36. *significa*: εἰσάγει; v. 573*a*; cfr. Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* III 4, 3, PG 3, 480*a*: «la composizione simbolica del *miron*... ci rappresenta (ὑπογράφει) lo stesso Gesù». Con la stessa formula, Cabasilas allude a questo testo dello Ps.-DIONIGI, in *Ritus*, 379.

37. Se dunque per le consacrazioni liturgiche sono necessari sia la voce che la mano (v. *supra* 633*b*, nota 34) — non voci e mano d'uomo, ma del Cristo stesso, unico ed eterno sacerdote — occorre che alla virtù della voce del Cristo che persiste nelle sue parole ripetute dai sacerdoti, si unisca anche quella della sua mano, che è rappresentata efficacemente dall'altare consacrato: solo gli apostoli infatti, in forza di una speciale configurazione al Cristo, avevano nelle loro stesse mani la presenza operante delle mani del Salvatore. Sull'altare come «mano del Cristo», v. anche 577*d*: «gli altari... rappresentano le mani del Salvatore».

38. È il canto dell'*alleluia* (v. 628*b*); cfr. Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* IV 2, PG 3, 473*a*: «il vecchio prende il *miron* e lo pone sul santo altare, ... mentre tutti gridano... il sacro canto... ispirato dai profeti», che «coloro che sanno l'ebraico dicono significhi: Lode a Dio, o: Lodate il Signore» (*ib.*, IV 12, 485*ab*).

39. cfr. *Mt.* 11, 13.

40. *Lc.* 2, 14.

41. cfr. Ps.-DIONGI, *De caelesti hierarchia* XIII 3, PG 3, 301*b*: «il calore del fuoco si trasmette meglio ai corpi più adatti a riceverlo».

42. v. 573*b*; 621*c*; *cfr. Oratio*, 44: «anche dopo la loro morte non li abbandoni: questa polvere e queste ossa sono piene delle tue grazie». Su questa dottrina, fortemente radicata nella tradizione e fondamento del culto delle reliquie, si vedano in particolare CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis* XVIII 16, PG 33, 1036*b*-1037*a*: «anche quando l'anima non è più presente, c'è una forza (δύναμις) nei corpi dei santi»; SERAPIONE, *Adversus Manichaeos* 11, PG 40, 909*ab*: «i corpi dei santi... non sono privi di... energia né di forza divina». GIOVANNI DAMASCENO, *De imaginibus* I 19, PG 94, 1249*cd*: «i santi erano pieni di Spirito santo in vita, e la grazia dello Spirito santo è inseparabilmente presente alle loro anime e ai loro corpi nei sepolcri»; GREGORIO PALAMAS, *Decalogus christianae legis*, PG 150, 1093*a*: «glorifica le sante tombe dei santi e, se ci sono, i resti delle loro ossa: la grazia di Dio infatti non si è separata da esse»; *Confessio fidei*, PG 151, 766*d*: «la grazia santificante non s'è allontanata dalle sacrosante ossa dei santi, come nei tre giorni della morte la divinità non si divise dal corpo del Signore».

43. cfr. SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacro templo* 118, PG 155, 321*cd*: «quando il vescovo entra nel nartece del nuovo tempio, le grandi porte interne sono chiuse, e si canta: ... Alzate le porte, perché i martiri sono immagine del Cristo... e il tempio è immagine del cielo: per questo quando entrano le sacre reliquie si canta quello che gli angeli cantavano... quando il Cristo ascese al di sopra dei cieli».

44. cfr. SIMEONE DI TESSALONICA, *De sacro templo* 116, PG 155, 320*d*: «le reliquie sono poste nel santissimo calice, perché coloro che hanno combattuto per il Signore partecipano del suo stesso onore: ... per questo il vescovo le tiene nel calice al di sopra del corpo, come quando venera gli stessi divini misteri, il corpo e il sangue del Signore».

45. Il tempio materiale è «tipo» (τύπος) di quello spirituale, che è il corpo dei santi; il rapporto fra tempio e corpo è dunque analogo a quello fra Legge e Vangelo, e all'uno e all'altro può applicarsi la medesima terminologia (v. 629*c* nota 5).

46. cfr. *Ordo et officium...*, 661: «viene portata al vescovo una lampada nuova, ... e dell'olio: egli con le proprie mani riempie la lampada d'olio, accende lo stoppino, e la pone sull'altare».

47. Il primo sacrificio eucaristico fu l'ultima cena del Signore con gli apostoli, che si fece «di sera» (ὀψίας γενομένης: *Mt.* 26, 20; *Mc.* 14, 17; cfr. *Io.* 13, 30: ἦν... νύξ).

48. cfr. *Lc.* 15, 8; v. 504*b*.

49. L'immagine di Dio nell'uomo, dice il NISSENO dopo ORIGENE, non fu «completamente distrutta» dal peccato, ma «coperta di fango» (*De virginitate* 12, PG 46, 373*a*); e la lampada accesa per cercare la dracma smarrita è l'umanità del Cristo: «il Verbo trovò l'immagine, ... che aveva perduto la primitiva bellezza, ... accendendo a modo di lucerna la propria carne con la luce della propria divinità» (MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1277*d*). Ma più vicino ancora a questo testo del Cabasilas è un tropario dell'*Orthros del venerdì, tono plag.* 1, *ode* 6: «quando la tua carne come lampada fu appesa alla tua croce, o Signore, si ritrovò la dracma... sepolta da tenebrose passioni».

50. cfr. *In dormitionem*, 509: «il Salvatore ha illuminato i viventi e i morti». La discesa illuminante del Cristo agli inferi è un tema frequente nei testi liturgici bizantini; cfr. *Orthros della domenica, tono plag.* 4, *ore* 7: «alla tua divina discesa gli inferi furono riempiti di luce». *Sabato santo, encomio del sepolcro, stanza* 2: «l'Ade... tremò quando ti vide, immortale sole di gloria».

Nel *Vindobonensis* 266 una *manus recentior* continua con una pagina, posta in nota nella *Patrologia Graeca*, che non offre alcuna garanzia di autenticità, mancando nei codici più autorevoli (non la riportano, per esempio, né il *Parisinus* 1213 né il *Vaticanus* 632); ma si tratta di un testo oggettivamente di qualche valore che, se pure non aggiunge nulla di sostanzialmente nuovo, è tutto intessuto di idee e termini cabasiliani, e non rompe minimamente con la linea del discorso. Crediamo perciò che non sia inutile offrirne la traduzione:

«Facendo poi il giro dell'edificio, (il vescovo) lo unge tutto col *miron* (cfr. *Ordo et officium...*, 660) per farne una casa di preghiera (v. 577*d*), perché abbia un nome efficace (v. 696*b*) e ci aiuti a pregare (v. 577*d*). Infatti è il *miron* effuso, (cfr. *Ct.* 1, 3: v. 569*c*. 577*d*) cioè il Salvatore, divenuto avvocato e mediatore per noi presso Dio (cfr. *I Tm.* 2, 5; *Hb.* 8, 6. 9, 15. 12, 24), che presenta gli uomini a Dio e fa salire le nostre preghiere come incenso (cfr. *Ps.* 140, 2). Poiché si è effuso sugli schiavi, lui che è l'Unigenito del Padre, giustamente il Padre si riconcilia con noi, ci riguarda con dolcezza e si fa incontro a noi, che andiamo verso di Lui, come se ritrovasse in noi il Figlio diletto (v. 573*a*).

Perciò si doveva effondere il *miron* della preghiera sulla casa della preghiera, nella quale invochiamo Dio, per attirare in essa il Dio che là si invoca e perché, secondo la preghiera [637*a*] di Salomone, i suoi occhi siano aperti su questa casa giorno e notte (cfr. *I Rg.* 8, 29).

Inoltre questo edificio è detto tempio di Dio perché deve condurre al vero tempio ed avere qualcosa in comune con lui: quindi, come il Cristo è stato unto dalla divinità (v. 569*c*), così anch'esso deve divenire un *cristo*, per l'unzione del *miron*. Dico vero tempio di Dio il corpo santissimo del Cristo, come l'ha chiamato lui stesso, dicendo: *Distruggete questo tempio* (*Io.* 2, 19).»

LIBRO VI

COME CUSTODIRE LA VITA IN CRISTO DOPO AVERLA RICEVUTA DAI MISTERI

I.

CHI COMUNICA AL CRISTO NEI MISTERI DEVE ESSERE UNITO A LUI ANCHE NELLA VOLONTÀ

[637*a*] Ormai conosciamo dai discorsi precedenti che cosa, nella vita in Cristo, va attribuito e conviene a lui solo[1]. [640*a*] Tuttavia, se la formazione di questa vita dipende in principio unicamente dalla mano del Salvatore[2], una volta che essa abbia preso consistenza, custodirla e mantenersi vivi è effetto anche del nostro impegno[3]: qui è necessaria la parte dell'uomo e il nostro contributo per non sciupare la grazia dopo averla ricevuta, ma serbarla intatta sino alla fine e partircene da questo mondo col nostro tesoro in mano[4]. Perciò ci rimane ancora da considerare con quali mezzi è possibile giungere a buon fine nel combattimento presente.

A buon diritto questo argomento può far parte del nostro discorso sulla vita. Come [641*a*] è logico, in realtà, non accontentarsi di aver ricevuto la vita e mettersi a dormire, come se già si possedesse tutto, mentre è doveroso chiedersi come custodirla; allo stesso modo ora è opportuno aggiungere alle cose già dette riguardo alla vita ricevuta quanto si riferisce al custodirla[5]. Dopo aver detto da chi, come, e attraverso quali circostanze abbiamo incominciato a vivere, è ragionevole riflettere su quello che dobbiamo fare per non dissipare la nostra felicità: questo appunto è il discorso sulla virtù e sulla vita retta[6].

L'argomento, è vero, è già stato trattato da molti antichi autori e da molti più recenti: nulla è stato omesso di ciò che doveva essere detto; perciò c'è il pericolo per noi di intraprendere una fatica inutile. Ma poiché le premesse poste in principio richiedono che se ne parli, il discorso non è completo se non lo facciamo. Se ne può parlare dunque, per quanto è possibile, tralasciando però ciò che spetta a ciascun tipo di vita umana in particolare, [641*b*] poiché sono molti, e mirando solo a ciò di cui tutti in comune siamo debitori verso Dio[7].

Nessuno può dire che devono avere la medesima virtù coloro che esercitano pubbliche funzioni e quelli che si occupano dei loro affari privati, i fedeli che dopo il battesimo non hanno promesso nient'altro a Dio, e coloro che conducono vita solitaria e che hanno scelto di essere vergini, di non possedere nulla e di non

essere padroni, non solo di nessun altro bene, ma nemmeno di se stessi[8].

Ora c'è un debito comune a tutti quelli che prendono il nome da Cristo e, come è comune il nome, questo deve essere pagato egualmente da tutti. Non è possibile scusare coloro che non adempiono tale dovere, qualunque pretesto avanzino: [641*c*] sia l'età o la professione, o la sorte, o una qualsiasi condizione di vita, né il trovarsi alle estremità della terra, né la solitudine, né le città, né i tumulti e nessun'altra di tutte quelle scuse in cui si rifugiano di solito gli accusati[9]. Niente può opporsi a questo precetto, a tutti è possibile non contrastare la volontà di Cristo e disporre la propria vita conforme al suo beneplacito, rispettando assolutamente le sue leggi. Ciò non si può dire al di sopra delle forze dell'uomo, altrimenti non sarebbe proposta una pena per i trasgressori[10]; non c'è nessun cristiano che non abbia coscienza di essere obbligato a metterlo in pratica interamente. Certo, accedendo al Signore per la prima volta, tutti egualmente[11] promettono di seguirlo sempre, e [641*d*] solo dopo essersi legati con questo patto[12] partecipano ai sacri misteri. Perciò i comandi del Salvatore sono davvero debito comune di tutti i fedeli e chi vuole può adempierli: sono assolutamente necessari e senza di essi non è possibile unirsi al Cristo, essendone separati per quella parte di noi che è la più grande e la migliore, cioè per la volontà e per le sue libere scelte[13].

Infatti è necessario avere comunione di volontà con colui al cui sangue comunichiamo[14]. Non è possibile per un verso essere uniti, per l'altro divisi; qui amare, là combattere; essere figli, ma riprovevoli; membra, ma membra morte, alle quali, essenco divise dalla vite vera, non giova nulla l'essere state prima congiunte e l'essere nate, come il tralcio [644*a*] la cui fine è di essere gettato fuori a seccare per essere dato al fuoco[15].

Perciò, chi ha deciso di vivere in Cristo deve stare attaccato a quel cuore e a quel capo[16], poiché non da altro ci viene la vita; ma ciò non è possibile senza volere le medesime cose che vuole il Cristo. È necessario dunque, per quanto è possibile all'uomo, esercitare la propria volontà nella volontà di Cristo e disporsi ad avere gli stessi desideri e a godere con lui delle stesse gioie[17]. Da un solo cuore non possono sorgere desideri contrari. L'uomo cattivo [644*b*] non può cavar fuori altro che il male dallo scrigno del suo cuore, mentre l'uomo buono ne trae il bene[18]. Così, i fedeli di Palestina avevano un sol cuore e un'anima sola[19], perché avevano i medesimi desideri. Analogamente, se uno non ha comunione di volontà col Cristo e si conduce in senso contrario ai suoi comandamenti, non regola più la propria vita conforme al cuore di Cristo, ma dipende evidentemente da un altro

cuore[20]. Per contro Davide, che dice: *Non ho dimenticato i tuoi comandamenti*[21], fu trovato da Dio conforme al proprio cuore[22].

1. *a lui solo;* v. 629*d*: «nei misteri tutto è opera esclusivamente di Dio». 6330: «i misteri sono di Dio solo».

2. *mano del Salvatore*; v. *Indice dei termini.*

3. v. 520*c*: «il nostro unico contributo alla vita consiste nell'avere cura dei doni, custodire le grazie e non gettare via la corona che Dio ha intrecciata per noi».

4. v. 568*c*, 677*c*; cfr. *Liturgia* 41, 456*d*: «(dopo essersi comunicati) i fedeli chiedono che la santità che hanno ricevuto rimanga in essi e che, con l'aiuto della mano del Signore, non tradiscano la grazia e non perdano il dono; ... e per questo c'è bisogno anche del nostro contributo».

5. Il collegamento con i libri precedenti non è semplicemente affermato all'inizio del discorso per uno scrupolo di correttezza formale. Di fatto, questo libro VI — assai più che il seguente (v. *Introduzione*, 14*s.* 44) — appare uno sviluppo logico e necessario della dottrina sacramentale: ciò di cui si tratta non è la vita «secondo virtù» in genere, ma il persistere nel cristiano dell'operazione dei misteri — anzi, la pienezza di questa operazione, che si rivela nel far comunicare cori la volontà chi ha comunicato nel sangue (v. *infra*: 641*d*) — e quindi il nesso che lega indissociabilmente i sacramenti alla vita. L'esempio qui addotto («mettersi a dormire...») è del resto mclto sigificativo: agire non è soltanto un dovere conseguente al dono della vita che si è ricevuto, ma rappresenta il modo più elementare per conservarla, è anzi la vita stessa nella sua verità e attualità.

6. *retta*: κατὰ τὸν ὀρθὸν λὸγον; v. 693*a* nota.

7. È la prima volta che Cabasilas enuncia in modo formale il criterio metodologico cui si attiene rigorosamente — oltre che nella *Vita in Christo* — in tutta la sua opera: egli si pone sempre a un piano di tale profondità e considera in termini talmente semplici ed essenziali il rapporto dell'uomo con Dio, che ogni distinzione fra monaci, chierici e laici, pur senza essere negata o ignorata, appare decisamente trascesa. Proprio in questa prospettiva, anzi, Cabasilas individua la giustificazione del suo discorso e la sua originalità rispetto agli autori precedenti: e ben a ragione, almeno se si prescinde dai grandi maestri dei primi secoli.

8. Non è un caso che Cabasilas eviti accuratamente addirittura i termini di «monaci» e «laici» (v. *supra*): ma è chiaro che qui intende alludere proprio a tale distinzione. Veramente BASILIO, padre del monachesimo, presenta la rinuncia non solo a tutte le realtà di quaggiù, ma perfino a se stesso (αὐτὸς ἑαυτῷ) come dovere cui ogni cristiano si è obbligato ricevendo il battesimo (cfr. *Regula fusius* 8, PG 31, 933*d*-936*c*; allo stesso modo in *De baptismo* I 1, PG 31, 15200: πάντα τά παρόντα καί εαυτόν), mentre considera solo la verginità come «consiglio» caratteristico della professione monastica. Ma non fa meraviglia che un autore tardo-bizantino, anche se di altissimo livello come il Cabasilas, ponga sullo stesso piano la «vita solitaria (μονότης)» e la povertà (τὸ μηδέν ἔχειν), come elementi propri della vita di chi ha promesso a Dio qualche cosa di più (πλέον) dopo il battesimo.

9. Per questo più avanti si dirà che «non è necessario raggiungere regioni remote, né prendere un cibo inconsueto, né mutare abito, né rovinarsi la salute» (657*d*-660*a*).

10. v. 680*c*: «non era al di sopra della natura quella legge che comportava un giusto castigo per il colpevole». Su questa dottrina insiste particolarmente BASILIO: se non mancano «coloro che accusano il legislatore, ... ritenendo che li scusi dai loro peccati l'obiettare che i precetti sono impossibili» (*De gratiarum actione*, PG 31, 220*c*), così facendo in realtà essi peccano ancora più di orgoglio e insubordinazione, «poiché dichiarare impossibile quanto il Signore ha prescritto come necessario equivale a dirsi più saggi del legislatore» (*In divites*, PG 31, 300*bc*). Anche se è fuori di dubbio, in Basilio non meno che nel Cabasilas, che la forza umana (ἀνθρώπεια δύναμις) capace di adempiere la volontà di Dio è ora solo quella dell'uomo restaurato nella sua libertà di non peccare e sostenuto dalla fede e dai misteri.

11. *tutti egualmente*: πάντες ὁμοίως; v. *b*: «deve essere pagato egualmente da tutti (πάντας ὁμοίως)». Sia la formula che include questo brano sia la struttura stessa del discorso, trovano un riscontro ampiamente parallelo nel *De baptismo* di BASILIO: «se quanti desideriamo di conseguire il regno di Dio tutti egualmente (πάντες... ὁμοίως) dobbiamo chiedere la grazia del battesimo, ...è certo che pure tutti egualmente (πάντες... ὁμοίως) siamo tenuti ad adeguarci al significato dello stesso battesimo (...)· Perciò ognuno che ha ricevuto il battesimo secondo il Vangelo, è tenuto a vivere conforme al Vangelo; ... ogni battezzato nell'unico battesimo è tenuto di conseguenza ad adempiere la parola di colui che è morto e risorto per noi, ... a seguire in tutto il Signore, cioè a vivere totalmente per Dio (...). Riguardo a questi precetti... *non ce né giudeo né greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina: tutti voi infatti siete uno solo in Cristo Gesù*» (II 1, 1580*a*-1581*b*).

12. *patto*: συνθήκης; allude evidentemente alla promessa di fedeltà al Cristo fatta dal catecumeno prima di ricevere il battesimo («accedendo al Signore per la prima volta»), chiamata tradizionalmente appunto con il termine di συνθήκη (si veda LAMPE, *sub voce* nello stesso testo del *De baptismo* di BASILIO citato alla nota precedente si ricorda quell'«inviolabile patto»: ἀπαράβατον συνθήκην).

13. L'uomo infatti è costituito essenzialmente dall'intelletto e dalla volontà (v. 620*c*; 692*b* nota).

14. *comunione-comunichiamo*: κοινωνῆσαι γνώμης ᾧ κοινωνοῦμεν αἱμάτων· è la formula incisiva in cui si compendia il senso non solo di questo capitolo, ma degli ultimi due libri: nell'adeguarsi perfetto del nostro io più intimo — cioè del nostro volere — a quello del Cristo, la nostra «vita in lui» raggiunge la sua pienezza. Per «comunione di volontà» v. 644*b*. 648*c*. 701*c* («la virtù dell'uomo consiste nell'essere in comunione di volontà con Dio»); ma il tema non compare ora per la prima volta: v. 620*d* nota 23; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 281*c*: «vi sono due... modi di nascere: uno è la nascita riguardo all'essenza, per la quale la filiazione perfetta si realizza nell'anima in potenza; l'altro è la nascita nella volontà e nelle sue libere scelte, per la quale lo Spirito santo, trovando una volontà e una libertà ben disposta, la trasforma conformandola alla divinizzazione e unendola totalmente a Dio».

15. cfr. *Io.* 15, 16.

16. *cuore... capo;* v. 597*a* nota 48.

17. *esercitare*: ἀσκῆσαι; tutta l'«ascesi» non deve tendere che all'intimo adeguarsi della volontà a quella del Cristo.

18. cfr. *Lc.* 6, 45.

19. cfr. *Act.* 4, 32.

20. *dipende... da un... cuore*: καρδίας ἐξηρτημένος; la stessa espressione in 648*b* (ἐξήρτηται τῆς καρδίας) e — riferita al Cristo come capo (κεφαλή) — in *Liturgia* 38, 453*a*.

21. *Ps.* 118, 83.

22. cfr. *Act.* 13, 22, da *I Rg.* 13, 14 e *Ps.* 88, 21.

II.

RIMANE IN COMUNIONE DI VOLONTÀ COL CRISTO COLUI CHE NE RICORDA I MISTERI

Ora, se non è possibile vivere senza dipendere da quel cuore e se non è possibile dipendere senza avere la medesima volontà, vediamo, per poter vivere, in che modo potremo amare quello che ama il Cristo e godere delle sue gioie.

Principio di ogni azione è il desiderio e principio del desiderio è il pensiero[1]; dunque prima di tutto si deve cercare [644*c*] di distogliere l'occhio dell'anima dalle vanità, per avere il cuore sempre pieno di buoni pensieri sicché non ci sia mai un posto vuoto per quelli cattivi[2].

Sono molti gli argomenti di cui conviene far materia di meditazione, lavoro dell'anima, delizia e occupazione della mente; ma di tutti il più dolce e il più utile, sia che se ne parli sia che lo si pensi, è il discorso sui misteri e sulla ricchezza che da essi abbiamo ricevuto[3]: chi eravamo prima di essere iniziati, chi siamo divenuti poi, quale era l'antica servitù, quale la libertà presente e il regno, quali beni ci sono già stati elargiti, quali ci sono riserbati in futuro, e prima di tutto, chi è colui che ci dona tutti questi benefici, qual'è la sua bellezza e quale la sua bontà, come ha amato il genere umano e quanto è grande [644*d*] il suo amore[4].

Quando la mente e l'anima sono prese e possedute da questi oggetti, non è facile volgere ad altro il pensiero o il desiderio, tanto essi sono belli e seducenti. Infatti i benefici di Dio eccellono per moltitudine e grandezza e l'amore onde è tratto ad elargirli è più grande di quel che possano comprendere i pensieri degli uomini.

Come l'amore umano quando trabocca e diviene più forte di coloro che lo ricevono trae gli amanti fuori di sé[5], [645*a*] così l'amore che Dio ha per gli uomini lo ha svuotato[6]: Dio non invita il servo che ama rimanendo al suo luogo, ma lui stesso discende a cercarlo[7], essendo ricco viene alla dimora del povero, presentandosi dichiara direttamente il suo amore e cerca eguale amore; respinto non si allontana[8], di fronte all'insolenza non si adira, scacciato sta alla porta[9] e fa di tutto per mostrarsi vero amante, martoriato sopporta e muore.

Due caratteristiche rivelano l'amante e lo fanno trionfare: la prima consiste

nel fare del bene all'amato in tutto ciò che è possibile, la seconda nello scegliere di soffrire per lui e di patire cose terribili, se necessario. Quest'ultima prova di amore, di gran lunga superiore alla prima, non poteva però convenire a Dio [645*b*] che è impassibile ad ogni male.

Essendo amico degli uomini, Dio poteva colmarli di benefici, ma rimanendone lontano non poteva sopportare per loro il dolore e le piaghe. L'amore dunque era oltre misura[10], ma mancava il segno che lo rendesse manifesto.

Eppure non doveva restare nascosto quanto immensamente Dio ci amasse: quindi, per darci l'esperienza del suo grande amore e mostrare che ci ama di un amore senza limiti, Dio inventa il suo annientamento[11], lo realizza e fa in modo di divenire capace di soffrire e di patire cose terribili. Così, con tutto quello che sopporta, Dio convince gli uomini del suo straordinario amore per loro e li attira nuovamente a sé, essi che fuggivano il Signore buono credendo di esserne odiati[12].

[645*c*] La cosa più straordinaria tuttavia è che non solo tollerò di patire le cose più terribili e di morire coperto di piaghe, ma che, anche risorto, dopo aver risollevato il corpo dalla corruzione, si cinge ancora di queste ferite, ne porta sul corpo le cicatrici e così appare agli occhi degli angeli[13], le considera un ornamento e si compiace di mostrare che ha sofferto orribilmente. Egli ha ora un corpo spirituale[14] e perciò si è spogliato di tutte quante le altre qualità del corpo: non gli è rimasta gravità, né spessore, né alcun'altra passione del corpo; ma non si è privato delle sue piaghe, non ha eliminato le cicatrici, al contrario, per amore degli uomini, ha voluto amarle; perché per loro mezzo ha ritrovato colui che si era smarrito[15], con quelle piaghe ha conquistato l'oggetto del suo amore. Altrimenti, come potrebbero sussistere, [645*d*] ragionevolmente, in un corpo immortale i segni delle ferite, che l'arte e la natura talvolta fanno scomparire anche da corpi mortali e corruttibili?

Sembra piuttosto che egli avesse desiderio di soffrire molte volte per noi[16], ma ciò non era possibile, sia perché il suo corpo una volta per tutte era sfuggito alla corruzione, sia perché voleva risparmiare agli uomini di tormentarlo ancora; perciò stabilì di conservare sul corpo i segni della sua immolazione[17], di portare sempre con sé il marchio delle ferite impresso sulla croce una volta per sempre[18]. Sicché da allora in poi fosse chiaro che veramente per i servi è stato crocefisso ed ha avuto il costato trafitto, e considera un ornamento regale anche quelle ferite, con il raggio ineffabile della sua gloria. Che cosa può eguagliare questo amore? Che cosa l'uomo ha mai amato tanto? [648*a*] Quale madre è così tenera? Quale padre così amante dei figli?

Chi mai ha concepito un amore così folle[19] per qualche uomo buono, da sopportare non solo di essere colpito da colui che ama, perché ama, e non solo serbare ancora l'amore per l'ingrato, ma persino fare gran conto delle ferite ricevute? Proprio questo si è verificato nel caso di colui che non solo ci ama, ma ci tiene anche in grandissimo onore, se questo è il colmo dell'onore: non arrossire delle infermità della nostra natura, ma assidersi sul trono regale con quelle piaghe ereditate dall'umana debolezza.

Inoltre egli non onora con tali grazie la natura umana in genere trascurando i singoli[20], ma invita tutti alla corona celeste, li libera dalla servitù, li rende figli adottivi, apre a tutti il cielo e, mostrando la via e il modo di volare, [648*b*] dà anche le ali[21]. Anzi, non si accontenta nemmeno di questo, ma lui stesso guida, sostiene e conforta gli infingardi[22]. E non ho ancora detto la cosa più importante: il commercio del Signore coi servi non giunge solo fino a questo punto, non si limita a farci partecipi dei suoi beni e a darci la mano[23], ma ci offre tutt'intero se stesso[24], perciò siamo tempio del Dio vivente[25]. Queste ‹nostre› membra sono membra di Cristo, di queste membra i cherubini adorano il capo, questi piedi e queste mani dipendono da quel cuore.

Non credete che questi pensieri siano più utili e più dolci di qualunque altro?[26] Mirando ad essi, se essi dominano nell'anima, prima di tutto è impossibile che si apra la via in noi a qualunque pensiero cattivo[27] [648c] e poi, comprendendo i benefici, non potremo non crescere nell'amore per il benefattore. Così, amandolo intensamente, saremo anche esecutori dei suoi comandi e in comunione con la sua volontà[29]. Infatti il Signore dice: *Chi mi ama osserverà i miei precetti*[30].

D'altronde, riconoscendo l'eccellenza della nostra dignità, non potremo tradirla facilmente; convinti che ci appartiene il regno, non sopporteremo di servire al servo fuggitivo[31]. Non apriremo certo la bocca a un parlare cattivo, se avremo in mente la mensa eucaristica e quale sangue ha imporporato le nostre labbra[32]. E gli occhi che hanno goduto di così tremendi misteri, come potremmo usarli per ciò che non si deve? Non muoveremo i piedi, non stenderemo le mani a qualcosa di male, se saranno operanti nell'anima nostra [648*d*] questi pensieri: le nostre membra sono membra di Cristo, sono sacre e contengono, quasi fiale, il suo sangue[34], anzi meglio sono ricoperte del Salvatore tutt'intero, non come ci si riveste di un mantello e nemmeno della nostra pelle, ma in un modo ancora più perfetto, perché questa veste aderisce a coloro che la indossano molto più della pelle alle ossa. Ossa e pelle infatti, anche nostro malgrado, ce le possono strappare, ma il Cristo nessuno ce lo può portare via, né gli uomini, né i demoni, *non le cose presenti, né le future*, dice Paolo, *né l'altezza, né la profondità, né*

qualunque altra creatura[35], per quanto superiore a noi in potenza. [649*a*] Il maligno può togliere la pelle ai martiri di Cristo, può scorticarli per mano dei tiranni, può amputare le membra, spezzare le ossa, riversare gli intestini, strappare le viscere, ma non può spogliare i beati di questa veste e privarli del Cristo. Anzi i suoi disegni falliscono a tal punto che senza saperlo li riveste del Cristo molto più di prima, proprio con quei mezzi con i quali credeva di spogliarli[36].

Nulla dunque può essere più sacro del nostro corpo, poiché con esso si è fuso il Cristo più fortemente di qualunque altra congiunzione naturale[37]. Perciò onoreremo e custodiremo la sua nobiltà se, dopo averne riconosciuto l'ammirabile splendore, l'avremo poi sempre davanti agli occhi dell'anima[38]. Se abbiamo cura che non siano in alcun modo violati i templi, i vasi e [649*b*] qualunque altro oggetto consacrato, appunto perché li consideriamo sacri, molto meno potremo lasciar depredare ciò che ha un valore ancora più grande.

Niente in realtà è tanto sacro quanto l'uomo, dal momento che Dio è entrato in comunione con la sua natura[39]. Riflettiamo infatti: chi è colui davanti al quale *ogni ginocchio si piegherà, dei celesti, dei terrestri e degli inferi?*[40] Chi è colui che verrà sulle nubi del cielo con molta potenza e gloria[41] ed incomparabile splendore? È un uomo realmente, come è realmente Dio. Ognuno di noi davvero può risplendere più del sole[42], innalzarsi al di sopra delle nubi[43], vedere quel corpo di Dio[44], sollevarsi verso di lui, volare a lui[45], accedere alla sua presenza e contemplarlo serenamente.

Quando il Signore si manifesterà, sarà circondato dal coro dei servi buoni, e al suo risplendere anch'essi risplenderanno[46]. Quale spettacolo! [649*c*] Vedere una moltitudine innumerevole di luci al di sopra delle nubi, uomini rapiti in alto a celebrare una festa solenne senza confronto; intorno a Dio un popolo di dei, belli circondano il bello[47], familiari stanno intorno a loro Signore, che non è geloso di associare i suoi servi al suo splendore e non considera una diminuzione della sua gloria l'assumere molti a parte del suo regno. Al contrario di quel che accade tra i potenti del mondo, i quali, anche se sono disposti a concedere tutto ai loro sudditi, non tollerano nemmeno per sogno di metterli a parte dello scettro, il Signore non tratta i suoi da servi, non li onora con il rispetto dovuto ai servi; ma li considera amici ed osserva per loro le leggi dell'amicizia[48]. Come ha stabilito dal principio, mette tutto in comune con loro; e non dona solo questo o quel bene, ma persino il regno e la corona. Che altro considera il beato Paolo quando dice: [649*d*] Siamo eredi di Dio, coeredi di Cristo[49], e regneremo col Cristo se avremo partecipato ai

suoi patimenti?[50].

Quale godimento può gareggiare con quella visione? Un coro di beati[51], una moltitudine esultante! La luce splendente discende dal cielo sulla terra, ma dalla terra nascono poi altri soli per il sole di giustizia[52] e tutto si riempie di luce.

Qui coloro che hanno provato il loro amore generoso per il Cristo con l'esercizio della virtù, i patimenti, le fatiche e la cura dei loro simili. Là quelli che hanno imitato il Cristo anche nella sua immolazione e si sono consegnati alle spade, al fuoco, alla morte. [652*a*] Sui corpi luminosi mostrano ancora le cicatrici, portano in trionfo i segni delle piaghe come titoli di gloria[53]: una corona di eroi, resi illustri da nobili ferite, sta intorno al Re che, lasciandosi immolare, ha vinto[54] ed *è stato coronato di gloria e di onore*, come dice Paolo, *per aver subito la morte*[55].

1. *azione... desiderio... pendero*: πράξις... ἐπιθυμία... λογισμός; la connessione causale pensiero-amore-azione è un dato fra i più frequentemente attestati dell'antropologia cabasiliana. Esso viene già formalmente espresso nei libri precedenti: 541*d* («conoscere... amare... volere» γνῶναι... φιλῆσαι... θελῆσαι); 612*b* (εἰδέναι... φιλεῖν... opere). In 552*b* anzi non ci si limita a dire che «la conoscenza (εἰδέναι) è causa dell'amore (φιλεῖν) o lo genera», ma si stabilisce anche la proposizione rigorosa secondo la quale a un certo grado di conoscenza corrisponde, allo stesso grado, l'intensità dell'amore e la forza dell'azione; ed è questa appunto la base del discorso sull'eroismo dei martiri come reso possibile dall'esperienza battesimale. Ma soprattutto questo libro appare tutto costruito su tale principio, e ne ribadisce insistentemente l'enunciazione: v. 648*c*; 653*cd*; 661*a*; 676*bc*; 677*a*. La medesima idea sarà ripresa, per via negativa, nel libro VII (693*cd*).

2. La struttura del pensiero del Cabasilas è fortemente contrassegnata dal principlo che potrebbe dirsi della prevalenza del positivo: il bene ha più forza del male, la conoscenza di Dio rende impossibile il peccato, perché genera amore e gioia più grandi che tutti i piaceri di ordine umano (v. *d*: «non è facile rivolgere ad altro il pensiero o il desiderio»). Ma anche in questo Cabasilas è fedele alla più autentica tradizione spirituale. Per qualche esempio, si veda MASSIMO CONFESSORE,*Centuriae de caritate* III 63, PG 90, 1036*c*: «chi ha avuto in dono la conoscenza di Dio... e ha veramente gustato il piacere che ne deriva, non tiene in alcun conto ogni piacere generato dal concupiscibile». ISACCO IL SIRO,*Discorsi ascetici* I, 4 (cfr. trad. WENSINCK, 3*s*): «per il piacere della costante meditazione della sapienza di Dio... i pensieri vengono purificati, ... e l'uomo rinnega subito il mondo vano, dimentica tutti i suoi beni e cancella dalla sua anima tutti i pensieri che creano nella sua mente immagini della materialità del mondo (...). La meditazione... gli è sufficiente per convogliare fortemente tutti i suoi pensieri..., perché non corrano di nuovo dietro ai voleri della carne».

3. Analogamente, in *Liturgia* 41, 457*a* si dice che, dopo aver ricevuto i misteri, la meditazione su di essi è necessaria per conservarne il dono: «(il nostro contributo per rimanere nella santità consiste nel) *meditare tutto il giorno la tua giustizia* (*Ps.* 70, 8): per giustizia si intende quella sapienza e quell'amore di Dio per gli uomini che si contemplano nei misteri; ... la meditazione (μελέτη di questa giustizia ha la forza di conservare in noi la santità. Essa infatti aumenta la fede in Dio e accende la carità, e non lascia entrare nulla di cattivo nell'anima: non era stato dunque inutile dire che senza degni pensieri sui misteri non è possibile che la santità si stabilisca e rimanga in noi». Il significato del termine «meditazione» in questo contesto sarà pienamente chiarito dal Cabasilas stesso più avanti: «conservare tali pensieri nella memoria, rivolgerli

nell'anima e non darsi mai vacanza da questa occupazione, ma ora meditarli e riflettere tra sé e sé, ora farne delizia della lingua e materia di discorso nella conversazione» (653*c*).

4. È il solito passaggio dai benefici al benefattore, dai doni al donatore, con cui Cabasilas riconduce incessantemente tutto il discorso al Cristo.

5. Sul tema dell'amore estatico, v. 556*c*.

6. *l'amore... lo ha svuotato*: ἔρως... ἐκένωσεν; cfr. *Phil.* 2,7: «Cristo Gesù... svuotò se stesso (ἑαυτὸν ἐκένωσεν)». Come è chiaramente lo Ps.-DIONIGI la fonte della dottrina cabasiliana dell'estasi d'amore nell'uomo (v. nota a 556*c*), così ancora in questo autore è sviluppato il tema dell'amore estatico di Dio: «la stessa causa di tutte le cose, ... nel suo amore verso tutti gli esseri, per il traboccare (δι' ὑπερβολήν; v. *hic*: «quando trabocca» -ὅταν ὑπερβάλλη) della sua bontà amante esce da se stesso... e dall'essere sopra tutte le cose e da tutte separato discende fino ad essere in tutte per la sovrasostanziale forza che lo trascina fuori di sé (κατ' ἐκστατικήν... κύναμιν)» (*De divinis nominibus* IV 13, PG 3,712*ab*). Con riferimento a *Phil.* 2,7 parla della κένωσις e morte del Cristo come estasi del Verbo METODIO DI OLIMPO, *Convivium* 8, PG 18, 73*bc*,

7. αὐτός ζητεῖ; v. 664*d* nota.

8. *non si allontana*: οὐκ ἀοίσταται; analogamente, lo Ps.-DIONIGI parla della luce del Verbo «che non si allontana (οὐκ ἀποστάντος), ma insegue chi la fugge» (*Ecclesiastica hierarchia* II 3, 3, PG 3, 400*a*).

9. cfr. *Apc.* 3, 20; sul Cristo che bussa e vuole entrare nell'anima, cfr. PS.-MACARIO, *Homilia* 30, PG 34, 728*bc*.

10. *amore... oltre misura*: φίλτρον ὑπερφυές; v. 500*b*.

11. *inventa*: μηχανᾶται in *Oratio*, 43 si dice del Cristo che, e dopo avere inventato (μηχανησάμενος) molti farmaci» contro i nostri mali, dà infine se stesso.

12. Sul tema della «fuga da Dio», v. 668*a*.

13. cfr. *I Tm.* 3, 16: il Cristo risorto, «giustificato nello Spirito, è apparso agli angeli».

14. cfr. *I Cor.* 15, 44.

15. cfr. *Lc.* 15, 6. 24. 32.

16. v. 649*b*. In tutto questo brano, le espressioni e le categorie applicate nel libro II ai martiri — l'amore (ἔρως φίλτρον), l'estasi, la brama (ἐπιθυμία) di soffrire ·— sono riferite al Cristo; così pure *infra* 652*a* si dirà, esattamente come ora s'è affermato del Cristo, che i martiri nella gloria «sui corpi... mostrano ancora le cicatrici, portano in trionfo i segni delle piaghe». Il martirio dei santi non è, in realtà, che «imitazione» di quello del Cristo, e il loro amore partecipazione al suo amore: essi quindi, nel loro amore come nel loro patire, non possono che ripetere le caratteristiche dell'archetipo.

17. *segni della immolazione*: σημεῖα τῆς σφαγῆς; cfr. *Apc.* 5,6: «vidi un agnello, ritto, come sgozzato (ἐσφαγμένον)»; v. 625*a*: «(il Cristo) porta... molti segni del cadavere: le mani hanno le stigmate, i piedi i fori dei chiodi, il costato porta ancora l'impronta della lancia».

18. *una volta per sempre:* ἅπαξ; cfr. *Hb.* 9, 28: «il Cristo si è immolato una volta sola (ἅπαξ) per togliere i peccati»; *I Pt.* 3,18: «il Cristo è morto una sola volta (ἅπαξ) per i peccati».

19. *amore... folle*: ἔρωτα... μανικόν; anche lo Ps.-DIONIGI parla della «stoltezza di Dio» (*De divims nominibus* VI 1, PG 3, 865*c*), ma più specificamente il Crisostomo chiama «pazzia» (μανία) l'amore di Mosè per il suo popolo (*In ep. ad Eph.* VII 4, PG 61, 51*b*) e «amante pazzo (ἐρώμενος... μανικός)» l'apostolo Paolo (*In ep. I ad Thess.* III 2, PG 61, 443*d*). Cabasilas nell'omelia *In Demetrium* I ricorre più volte alla formula ἔρως μανικός, riferendola al martire (76) e a Paolo (110); e non esita anzi, con l'esuberanza che caratterizza quella composizione giovanile, a fare uso del comparativo μανικώτερος (87; ioo), e del superlativo μανικώτατος (113).

20. *natura... singoli*; l'economia della redenzione, per la quale è stata salvata la natura (φύσις) umana, si applica anche ai singoli mediante i misteri (v. *Introduzione*, *33-37*).

21. *dà... le ali*: πτερά δέδωκε; v. 624*d*. Fuori di metafora: il Cristo per salvarci non ci insegna soltanto la

giustizia, ma crea in noi la possibilità stessa di adempierla.

22. *conforta gli infingardi*; v. ancora 624*d*, che per la sua stessa composizione e struttura è perfettamente parallelo a questo brano.

23. darci la mano; v. 608*a*.

24. Ritorna il movimento in crescendo, così caratteristico del pensiero cabasiliano, dai doni alla loro fonte, e dal Cristo donatore al Cristo-dono.

25. cfr. *I Cor*. 3, 16.

26. cfr. *In Demetrium* I, 76: il martire «considerava la somma di ogni piacere lo stare unito a Dio con i pensieri».

27. v. *supra* 644*c*.

28. Solo chi ama (φιλῶν) può essere operatore (ἐργάτης) della parola di Dio: si formula di nuovo così, in altri termini, la dipendenza dell'azione (πράξις) dalla volontà, o dal desiderio (επιθυμία: 644*b*).

29. *in comunione-volontà*: τῆς γνώμης κοινωνοί v. 641*s*.

30. cfr. *Io*. 14, 21.

31. servo fuggitivo; v. 529*a* nota 17.

32. *imporporato*: φοινίξαν. Questa espressione quasi violenta di realismo eucaristico era particolarmente cara al CRISOSTOMO; cfr. *Catechesi battesimale* III, 158: «bocca imporporata (πεφοινιγμένον)». *De sacerdotio* III 4, PG 48, 642*c*, e soprattutto *In Matthaeum* 82, PG 58, 743: «di che cosa... non dovrà essere più pura la lingua imporporata di sangue così tremendo?».

33. *tremendi misteri*: μυστηρίων φριχτῶν; v. 580*a*; 628*c*. Il termine «tremendo» (φριχτός, φρικώδηςί riferito ai misteri, alla cena (δεῖπνον), alla mensa (τράπεζα) o alla vittima (θυσία) eucaristica ricorre frequentemente in Cabasilas: cfr. *In nativitatem*, 473; *Liturgia* 1, 369*a*; 24, 420*c*; 25, 420*d*; 27, 425*b*; 28, 428*b*; 34, 445*c*. È del resto già assai comune nei testi liturgici, ma particolarmente nel CRISOSTOMO che in tale modo tiene a sottolineare sia la divinità del Cristo presente nell'eucaristia sia la verità del nostro contatto con lui nel mistero; oltre all'ultimo testo citato nella nota precedente, alcuni esempi: *In psalmum* 140, PG 55, 433*d*; *In ep.I ad Corinthios* XXIV 3, PG 61, 203 (θυσία); *De sacerdotio* III 4, PG 48, 642*d* (τελετή); *In Matthaeum* 25, PG 57, 331 *b; Catechesi battesimale* II, 149 (τράπεζα); VI, 216, 222 (μυστήρια).

34. *fiale*: φιάλη; cfr. TEOFANE DI NICEA, *Epistola* 3, PG 150, 341*b*: «il corpo diviene un sacro calice, poiché riceve il corpo e il sangue del Cristo».

35. *Rom*. 8, 39.

36. cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Romanos* V, 25: «ora comincio a essere discepolo: ... fuoco e croce, branchi di belve, tagli, lacerazioni, dispersione di ossa, amputazione di membra, frantumazione di tutto il corpo, vengano su me i peggiori flagelli del demonio, solo che io possa conseguire Gesù Cristo».

37. Siamo infatti uniti al Cristo più che alla nostra pelle — è stato detto sopra — e più che alla nostra testa (v. 497*d*: μᾶλλον ἤ... τῆ κεφαλῇ). Sulla sacralità del corpo umano maggiore che quella dei vasi sacri, si veda questo testo di COSTANTINO ARMENOPULO, contemporaneo del Cabasilas, posto come *scholion* al canone che prescrive di ricevere l'eucaristia nelle mani: «alcuni per timore riverenziale di ricevere nelle mani il pane consacrato, facevano dei recipienti d'oro o d'argento e lo prendevano da quelli; il canone proibisce questa pratica, dicendo che l'uomo è più venerando di qualunque altra cosa» (*Epitome canonum* V 2, PG 150, 132*b*). Cabasilas, che si è già espresso in questo senso nel libro V, dicendo che il tempio materiale non è che un «tipo» della vera abitazione di Dio che è l'uomo (629*c*), ritornerà sul tema nel libro VII, esortando a fare del tempio che siamo noi — ben più sacro che qualsiasi edificio addetto al culto — un'autentica «casa di preghiera» (696*b*).

38. Il tema dello splendore (λαμπρότης) del corpo santificato dalla presenza dello Spirito è indubbiamente fra i più caratteristici del palamismo; ma, in questo contesto, pare che «avere sempre davanti agli occhi dell'anima» tale splendore non significhi se non «farne oggetto di incessante meditazione», e che lo stesso termine «splendore» debba intendersi in senso figurato (= soprannaturale bellezza, santità). Sono

significativi, al riguardo, due testi precedenti nei quali pure ricorre λαμπρότης: 504*c*, ove si parla dello «splendore della vita futura» che fin da ora inabita le anime, e 548*bc* ove si dice che «lo splendore» delle membra (= i fedeli) sta nel capo (= il Cristo), e quindi non si manifesterà fino a che non apparirà glorioso il Cristo (v. anche *infra* 649*b*: «al suo splendere essi risplenderanno»).

39. v. 572*ab*.

40. *Phil.* 2, 11.

41. cfr. *Mt.* 24, 30.

42. cfr. *Mt.* 13, 43.

43. cfr. *I Thess.* 4, 17.

44. *corpo di Dio*; sulla *communicatio idiomatum* in genere, v. 516*b*. Per σῶαα θεοῦ, cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO,*ln ep. I ad Corinthios* XXIV 4, PG 61, 203 (con riferimento all'eucaristia, che ci dà di comunicare con il «corpo di Dio»); GREGORIO PALAMAS,*Contro Akindynos* VII, 15: «il corpo di Cristo è in verità corpo di Dio» (citato dal MEYENDORFF, *Introduction...*, 270 nota 51).

45. *volare*; v. 624*d*.

46. cfr. *Col.* 3, 4.

47. v. 520*c*; 624*b*: «(il Cristo) Dio in mezzo a dèi, bellissimo corifeo di un coro bellissimo».

48. cfr. *Io.* 15, 15.

49. cfr. *Rom.* 8, 17.

50. cfr. *II Tm.* 2, 12.

51. *coro*: χορός; v. 509*c*; 624*b*; 661*b*.

52. *soli... sole*: ἡλίους... ἡλίῳ; per «sole di giustizia» (cfr. *Mal.* 3, 20) v. 504*c* nota 25. Cabasilas insiste nel dire che lo splendore dei beati non è che riflesso di quello del Cristo.

53. v. 645*cd*.

54. cfr. *Ape.* 5, 5 s.

55. *Hb.* 2, 9.

III.

IL RICORDO DEI MISTERI PRESERVA DAL MALE E RICONDUCE A DIO CHI HA PECCATO

Se faremo oggetto di meditazione questi pensieri e vi insisteremo ad ogni ora, diverrà evidente la dignità della nostra natura e l'amore di Dio per noi. Prima di tutto questo esercizio ci impedirà di volgerci al male[1], ma se anche ci accadesse di cadere ci risolleverebbe facilmente. Molti ostacoli infatti possono opporsi alla nostra salvezza, ma il più grave consiste in questo che, dopo aver peccato, non torniamo subito a Dio per chiedere perdono, [652*b*] ma pieni di vergogna e di timore pensiamo che sia difficile la via che porta a lui, che Dio sia sdegnato e malcontento di noi e che occorra perciò una lunga preparazione se si vuole accedere a lui. Ora la considerazione dell'amicizia di Dio per gli uomini bandisce completamente dall'anima questo pensiero. Se tu sai con chiarezza quanto è dolce il Signore e che *mentre ancora farli dirà: eccomi*![2] che cosa ti può impedire di presentarti subito a lui dopo aver peccato?

È questo un inganno e un artificio contro di noi del comune nemico: per indurci al peccato eccita in noi un'audacia temeraria, ma, una volta commesse le colpe più orribili, una volta caduti, ci infonde una vergogna e un timore fuor di luogo. Così prima ci prepara a cadere e poi ci impedisce di risollevarci; anzi meglio, nel primo caso ci allontana da Dio, nel secondo non ci permette di tornare a lui e così, servendosi di mezzi opposti, [652*c*] ci trascina in un unico baratro[3].

Ora bisogna guardarsi con ogni cura da simili inganni ed evitare egualmente la baldanza prima del peccato e la vergogna e il timore dopo, perché non sono affatto utili. Questo timore non è uno stimolo, ma una specie di narcosi per l'anima, poiché non arrossiamo delle ferite per cercare il rimedio con cui curarle, ma piuttosto per fuggire lo sguardo del Salvatore.

Così Adamo si nascose[4] fuggendo la mano del medico proprio per quella ferita per cui avrebbe dovuto cercarla, perché non trionfasse su di lui il suo peccato. Si nascose prendendo a pretesto la donna, per coprire, se avesse potuto, la debolezza della sua volontà[5]. Dopo di lui anche Caino cercò di nascondersi come poteva agli occhi di colui che tutto vede[6].

[652*d*] È utile infatti temere, arrossire, struggersi l'anima, umiliare il corpo, ma quando tutto questo porta a Dio: *dai loro frutti li riconoscerete*[7].

Non solo vergogna e timore succedono al peccato, ma anche una specie di profonda tristezza, che tuttavia non può danneggiare in alcun modo coloro che ben conoscono l'amore di Dio per gli uomini; perché, anche se avessero sulla coscienza i peggiori delitti, non potrebbero perdere la speranza, ma saprebbero che nulla è così indegno di perdono che la bontà di Dio non possa vincerlo. Allora porteranno frutti di tristezza salutare e cercheranno di accrescerla, mentre bandiranno quell'altra tristezza che distrugge la speranza buona[8].

[653*a*] Ci sono dunque due tipi di dolore dei peccati: uno risolleva, l'altro rovina quelli che ne sono affetti; di entrambi abbiamo due chiari testimoni: il beato Pietro per il primo, il miserabile Giuda per il secondo.

In Pietro il dolore custodì la buona volontà, ed egli col suo pianto amaro[9] non fu meno unito al Cristo di quanto non lo fosse prima di peccare contro di lui. Invece il dolore di Giuda lo spinse ad impiccarsi[10], ed egli se ne andò carico di catene nel tempo della comune liberazione[11]; mentre era effuso il sangue che purifica l'intero universo[12], lui solo disperò di poter essere purificato.

Ma per poter accogliere l'una e fuggire l'altra conoscendole in anticipo, si deve dire quale sia la differenza tra queste due passioni e come una abbia la proprietà di farci del bene e l'altra del male.

Il peccato dunque ci rende cattivi di fronte a Dio e di fronte a noi stessi; [653*b*] ma, mentre il dolore per la nostra ingratitudine verso il Signore non ci porterà alcun danno e anzi ci sarà molto utile, non così accadrà se, dopo esserci fatti un'eccellente opinione di noi stessi, vedendola poi distrutta dai nostri peccati ne saremo afflitti e abbattuti e ci tortureremo il cuore con amaro rimpianto, come se non si potesse più vivere una volta caduti in tali colpe. Questa tristezza deve essere fuggita, perché è evidente che genera la morte, proprio come la stima eccessiva di noi stessi; mentre l'altra nasce dall'amore per il Signore, dal riconoscere chiaramente il nostro benefattore, e dal sapere che non solo non gli diamo nulla di ciò che tutti gli dovremmo, ma che anzi ne ricompensiamo i benefici con le nostre malvagità.

Dunque, come l'orgoglio è un male, così anche [653c] il dolore nato nell'anima per orgoglio[13]. Al contrario, come è infinitamente degno di lode l'amore per Cristo, così nulla procura maggiore beatitudine agli uomini di retto sentire quanto l'affliggersi e struggersi l'anima, feriti dai dardi di un tale amore[14].

1. V. 644*c*; 648*s*.

2. *Is*. 58, 9.

3. Ancora una nuova prospettiva nella quale si approfondisce la riflessione sulla dinamica del peccato; se già la prima colpa toglie la libertà di non peccare (513*a*), e ogni colpa successiva rafforza l'abitudine cattiva ed è quindi causa di nuovi peccati «come in circolo» (536*ab*), mentre in noi e nel mondo aumenta il peso del peccato e si fa progressivamente sempre più impossibile liberarsene (536*d*- 537*a*), il nemico ci inganna col nostro stesso sentimento di dolore, poiché cerca di impossessarsene e di trasformarlo in vergogna e disperazione per impedirci di ritornare a Dio: la situazione dell'uomo caduto è veramente senza scampo. Insistendo su questo tema, Cabasilas non intende tanto insegnare gli artifici con cui smascherare e sconfiggere le astuzie di Satana, quanto piuttosto mostrare come non ci sia alcuna possibilità di salvezza se non nel Cristo: egli solo ci libera rigenerandoci alla grazia e infondendoci la sua stessa giu-tizia mediante i misteri, egli solo può difendere e custodire il dono che ci ha fatto.

4. cfr. *Gen*. 3, 8.

5. cfr. *Gen*. 3, 12.

6. cfr. *Gen*. 4, 14.

7. *Mt*. 7, 16.

8. cfr. *II Cor*. 7, 10: «la tristezza secondo Dio produce uno stabile pentimento e conduce a salvezza; la tristezza secondo il mondo, invece, opera la morte». Il tema della duplice tristezza (λύπη) è fra i più tradizionali nella letteratura spirituale; Cabasilas ritornerà su questo argomento, ma considerandolo in una prospettiva alquanto diversa, nel corso del libro VII (689*d*-704*a*).

9. cfr. *Mt*. 26, 75.

10. cfr. *Mt*. 27, 5.

11. *comune liberazione*, κοινῆς ἐλευθερίας; v. 549*d* e 557*b*.

12. v. 502*a*: «questo sangue... lavò tutto il mondo dalla sozzura del peccato».

13. v. 700*c*: «non tutti si dolgono del peccato per le stesse ragioni; alcuni sono indotti a piangere dalla superbia, perchè, stimandosi capaci di grandissime cose, non realizzano le loro speranze». Si verifica dunque anche in questo caso la legge del «circolo del peccato» (v. 536*ab*): dal peccato di per sé non può nascere che un nuovo peccato. Solo se si ricomincia in modo totalmente nuovo, dal positivo — cioè dalla conoscenza del Cristo dalla quale scaturisce l'amore (v. *hic*: «riconoscere chiaramente il nostro benefattore») — si può uscire dalla spirale che «trascina nel baratro» (652*c*): la vera a «compunzione» a consiste nell'essere «trafitti dai dardi dell'amore» (v. *infra*, e l'inizio del seguente capitolo: «il dolore nasce dall'amore»).

14. *feriti dai dardi*: βέλοις κεντουμένους sui «dardi d'amore» v. 552*b*-553*a*.

IV.

LA MEMORIA DEL CRISTO DEVE ESSERE INCESSANTE

Poiché il dolore pieno di grazia nasce dall'amore per il Cristo, e l'amore dai pensieri[1] che hanno per oggetto il Cristo e il suo amore per gli uomini, giova molto conservare tali pensieri nella memoria[2], rivolgerli nell'anima e non darsi mai vacanza da questa occupazione, ma ora meditarli e riflettere tra sé e sé, ora farne delizia della lingua [653*d*] e materia di discorso nella conversazione. È utile inoltre tentare di rendere continuo questo esercizio, senza lasciarsi interrompere da nulla, possibilmente per tutto il corso della vita, o almeno molto spesso; sicché questi pensieri si imprimano nell'anima e possiedano totalmente il cuore[3].

Come il fuoco non può agire per nulla sugli oggetti che tocca se il contatto non è continuo, così un pensiero intermittente non può disporre il cuore a nessuna passione: occorre un certo tempo, lungo e continuo.

I pensieri che accendono il desiderio procedendo da oggetti sensibili belli e piacevoli crescono con noi, hanno la nostra età e facilmente ci muovono a ciò che vogliono, sia perché sono piacevoli, [656*a*] sia perché sono con noi da tanto tempo: infatti le sensazioni sono attive in noi fin dal principio dell'esistenza e da esse muovono i pensieri. Invece giungiamo all'intelletto e alla sapienza intellettiva dopo alquanto tempo e quindi, poiché il tempo di cui possiamo disporre è più breve, ci occorre molto studio e assidua consuetudine per poter sentire qualche inclinazione al bene: esso non è immediatamente piacevole e per giunta sopravviene assai tardi, quando siamo già pieni di troppe cose, perciò solo a fatica e con intensa applicazione riusciamo a rompere la lunga consuetudine con quelle cose ed a sostituire il vero all'apparenza, il bene al piacevole[4]. Ecco perché non bisogna meravigliarsi se i pensieri più nobili non sempre vincono quelli cattivi e non sempre i migliori prevalgono sui peggiori, pur in esseri dotati di ragione.

Certamente per essere buoni non basta apprendere quel che può persuaderci a diventarlo, ma è necessario [656*b*] passare il tempo nella meditazione, perseverare nella riflessione e non accontentarsi di possedere la retta ragione, ma, dopo averla acquisita, farne l'uso conveniente. Come il cibo, le armi, le medicine, le vesti non sono di alcuna utilità a chi semplicemente le ha e le possiede, ma giovano a chi le usa di fatto[5]

Se i pensieri cattivi assediano la mente e la tengono occupata, mentre sorvoliamo sui pensieri buoni dopo averne appena gustato quanto basta a sentirli, che c'è di straordinario se i peggiori hanno il sopravvento e se i cattivi pensieri essendo attivi dominano l'anima, mentre i pensieri buoni essendo inefficaci sono vinti e cacciati fuori del tutto? Certo non è strano che l'architetto non costruisca, che il medico non guarisca, che il maestro di qualunque altra arte non realizzi l'opera sua, finché non esercita quell'arte.

Analogamente non ci si deve meravigliare se qualcuno che possiede la retta [656*c*] ragione ma non la mette in atto, non trae alcun vantaggio dal suo impegno. Chiunque può servirsi delle proprie armi per maneggiarle nel modo dovuto contro gli aggressori, della propria arte per esercitarla secondo le sue leggi e dei pensieri buoni come di consiglieri per applicarvi la mente, non solo quanto basta ad imparare quel che si deve conoscere, ma in modo da esserne persuaso dopo averlo conosciuto e concepire un vero amore per il bene: tutto questo però richiede assidua meditazione.

Per contro, poiché è dannoso per l'anima occuparsi di pensieri cattivi e indugiare in essi, mentre non c'è alcun pericolo nel conoscerli semplicemente, è necessario evitare la riflessione quando si tratta di pensieri cattivi e stimolarla quando si tratta di pensieri buoni.

Volere il bene non è difficile, perché in realtà non richiede alcuno sforzo, ma per [656*d*] accoglierlo e ritenerlo, occorre fatica, applicazione e un certo metodo[6]. Dunque, come potremo intraprendere volentieri queste battaglie, dal momento che non è facile scegliere di soffrire? Ma c'è quel che ci unge alla lotta, ed è il desiderio dei beni per i quali combattiamo. Questo desiderio rende dolci gli sforzi anche più dolorosi: infatti null'altro accende nell'anima l'amore del bene quanto il fatto che la mente si volga a considerarlo e impari a conoscerne la bellezza. È questo quel fuoco che si accese nell'anima del profeta per la meditazione di Dio: *nella mia meditazione si accenderà un fuoco*[7]. In un altro luogo il salmista spiega che oggetto della meditazione è la legge di Dio e che meditare è l'occupazione dell'uomo beato: [657a] *Beato l'uomo che mediterà giorno e notte sulla legge del Signore*[8].

Se la meditazione della legge scritta può accendere un tale fuoco, che mai farà la legge dello Spirito[9], che sola ha infuso negli uomini il vero amore di Dio ed ha acceso un fuoco di desiderio che non può essere spento da nulla[10], da nessuna cosa contraria, né presente, né futura?[11] Perciò, io credo, lo Spirito santo alla sua venuta apparve in forma di lingue di fuoco[12], infatti ha portato l'amore che come il fuoco osa tutto. In primo luogo l'amore ha tratto sulla terra l'autore della legge

e lo stesso corpo del legislatore è frutto del suo amore per gli uomini[13]; la sua legge poi è tutta piena di amore, dimostra l'amore [657*b*] in tutti i modi, lo introduce nel mondo, persuade con l'amore e infine, ricevendo da noi il dono dell'amore in cambio di tutto quello che ci ha dato, si ritiene nostro debitore. Il Signore non dà degli ordini come a servi costretti dal dovere, ma subito, non appena ci avviciniamo, ci invita alla comunione dei suoi beni come se avessimo già durato per lui molte fatiche e già ci fosse una lunga consuetudine di amore. Io, dice, ho combattuto per il regno ed ho intrecciato la corona con molte fatiche, ma voi li riceverete senza fatica[14]. A voi non chiedo in cambio niente altro se non che mi amiate![15]

Oh ineffabile bontà! Non solo ci ama così ardentemente, ma a tal punto apprezza il nostro amore per lui e tutto fa per ottenerlo[16]. [657c] Infatti, perché ha fondato il cielo e la terra, il sole e l'universo visibile e la bellezza dell'invisibile, quale sussiste per un solo suo cenno? Perché ci mostra tutta la sapienza posta in atto nel crearlo, se non per convertirci a sé e convincerci ad amarlo? Proprio come gli amanti più ardenti, Dio ci rivela la sua sapienza, la sua bontà, la sua arte per infonderci amore per lui e fa tale conto del nostro amore, lo stima qualcosa di tanto grande che, dopo aver compiuto per ottenerlo tutto quello che era possibile alla sua natura di Dio, non se ne accontenta; ma guarda ad un'altra natura per servirsi anche di quella allo stesso scopo. Così quel che non può ottenere da noi con l'essere Dio, si propone di raggiungerlo divenendo uomo, e di conquistarsi l'oggetto amato per mezzo dell'una e dell'altra natura: con le sue qualità proprie che porta venendo nel mondo, [657*d*] e con quelle a lui estranee che assume[17].

Dunque la legge dello Spirito[18] giustamente è una legge di amicizia e ci esercita alla gratitudine: perciò bisogna applicare ad essa la mente. Prima di tutto la meditazione non richiede sudore, né fatica, né consumo di ricchezze, non procura disonore, né vergogna, non ci reca danno in nulla. Anzi, non è affatto proibito occuparsi delle varie arti e non c'è nessun impedimento all'esercizio di qualunque mestiere: il generale continuerà a condurre l'esercito, l'agricoltore a coltivare la terra, l'architetto procederà ai suoi lavori, nessuno per questo motivo dovrà privarsi delle solite occupazioni. Non è necessario raggiungere regioni remote, né prendere un cibo inconsueto, né [660*a*] mutare abito, né rovinarsi la salute, né osare qualche altra impresa audace; ma restando in casa propria, senza perdere alcuna sostanza, è possibile avere continuo commercio con questi pensieri[19]. Allora che cosa può impedire la realizzazione di un tal bene, per cui dovremmo anche sostenere delle fatiche, se fosse necessario?

Se siamo uomini e capaci di riflettere su qualunque oggetto richieda

riflessione, perché non dovremmo riflettere sugli oggetti migliori? Nessuno ha mai creduto che pensieri vani o cattivi o affatto inutili a chi li considera abbiano recato danno a qualcuno nella fortuna, nell'arte, nei beni, o in qualunque altra cosa della vita: meno che mai potremo imputare questa colpa ai pensieri buoni e accusare di male il bene. Dunque, come i buoni pensieri non contrastano alcun interesse, così non si trova in essi nulla di sgradevole, tanto che possono [660*b*] essere chiamati la gioia stessa.

Se godiamo dei più nobili pensieri, nulla è più nobile di quelli che hanno per oggetto il Cristo e il suo amore per gli uomini, perché non esiste nulla di meglio in realtà: in essi è l'ultimo termine della bontà. Se poi ci è dolce e caro quel che è connaturale al nostro essere, nessuno, neppure con molta fatica, potrà trovare qualcosa che ci sia più connaturale di questi pensieri. Infatti, come s'è visto nei libri precedenti, non solo il Cristo è più unito a noi dei nostri congiunti per sangue ed anche dei genitori[20], ma perfino di noi stessi[21]; perciò nulla è più connaturale del pensiero di Cristo all'anima che riflette. Tanto da poter affermare che pensare al Cristo è l'occupazione propria delle [660*c*] anime battezzate[22], sia perché ci è familiare e connaturale, sia perché è migliore di tutte e più dolce di qualunque cosa ci possa rallegrare. Intendo parlare di coloro che dopo il battesimo non si sono troppo inariditi, come quegli ebrei che l'ammirabile Stefano chiama incirconcisi di cuore e di orecchie[23].

Da quel che abbiamo detto risulta chiaro che nessun danno può venire all'esistenza umana da questi pensieri, i quali invece procurano gioia e diletto a chi li nutre. Tuttavia l'utilità e il vantaggio di questi pensieri, che sono i più belli e convenienti di tutti, per quanto già dimostrata, apparirà ancor più evidente da una riflessione più attenta su di essi: la faremo nelle righe che seguono.

Prima di tutto, quando l'anima è posseduta dai buoni pensieri, è libera da quelli cattivi[24] [660*d*] e per conseguenza porta in sé puro da infermità il raggio ricevuto dai misteri[25], e questo — senza alcuna fatica da parte nostra — ci procura il cumulo di tutti i beni. Quindi i buoni pensieri producono necessariamente il loro effetto coi loro propri rimedi e operano nel cuore il massimo bene. Come dai pensieri cattivi nascono le passioni cattive, così è naturale che la virtù scaturisca da quelli buoni[26].

In ogni circostanza sono appunto i pensieri e le ragioni che ci convincono a volere l'una o l'altra cosa, a dire o a fare la tal'altra, a subire o a scegliere fra tutte la tal'altra ancora. Per questo i maestri di virtù istillano [661*a*] nei loro discepoli a tempo opportuno i più nobili pensieri, mentre i demoni cattivi insinuano immagini cattive[27]. Gli uni per questa via vogliono provocarci a compiere le

azioni più sconvenienti, gli altri a fare il nostro dovere. Ogni meditazione degna di lode fa progredire le azioni verso la virtù, ma quei pensieri che ci riportano al Cristo e a tutto quanto nel suo amore per gli uomini ha inventato per la mia salvezza[28] portano direttamente alla vita che cerchiamo[29] e ci rendono in tutto beati.

1. *l'amore dai pensieri*: ἀγάπη... τῶν ἐννοιῶν; v. 644*b* nota.

2. *nella memoria*: τῇ μνήμῃ; gli autori spirituali della grande tradizione greca e bizantina attribuiscono alla «memoria» un ruolo di capitale importanza in ordine alla vita cristiana: è la memoria infatti — vero tempio di Dio — che risuscita incessantemente l'energia vivificante dei misteri. Già BASILIO perciò — e dietro di lui senza eccezione tutti i Padri — la pone al cuore del suo insegnamento ascetico: si vedano particolarmente *Regola fusius* 2, PG 31, 912*c* ed *Epistola* 22, PG 32, 288*b*.

3. Poiché la funzione di questi pensieri non è di dare delle idee o di suscitare un sentimento transeunte, ma di custodire dagli assalti del maligno imprimendo nell'anima un orientamento costante verso il Signore, essi non devono lasciare nessuno spazio al pensiero cattivo (v. particolarmente 656*b*) o ad un oggetto che non sia il Cristo; devono quindi «dominarci» (κρατεῖν 648*b*), «possedere totalmente il cuore» e rimanere in noi «sempre» (644*c*), «a ogni ora» (652*a*). Si noti inoltre come proprio nell'essere «senza interruzione» immersi nel ricordo del Cristo, gli si consenta di esercitare quel dominio totale su noi cui tende tutta l'economia dei misteri: solo per concentrare in sé il nostro pensiero e il nostro amore e impedirci di volgerci altrove egli si è fatto a noi «luce, respiro, cibo e profumo... occupando ogni via» (500*d*-501*a*).

4. Man mano procede e si enuclea, la dottrina dei «pensieri» appare sempre più l'esatto corrispondente sul piano esistenziale della teologia dei misteri: se i sacramenti hanno creato un essere nuovo dotandolo di energie nuove e nutrendolo di nuovo cibo, ora è necessario che si operi nella realtà di ogni giorno quella sostituzione del mondo della grazia alla prima creazione, che sul piano più profondo è già stata compiuta dai misteri. La creatura rigenerata nel battesimo, animata dallo Spirito e nutrita dall'eucaristia non sarà cioè veramente e totalmente nuova finché anche alle sue conoscenze e inclinazioni «naturali» non si sostituiscano quelle dell'ordine nel quale è stata trasferita e che — soprattutto per chi nel battesimo è già morto e risorto — sono le uniche «vere» (v. *hic*:«sostituire il vero all'apparenza»).

5. Viene così ribadito — con un'applicazione e una verifica particolare — l'assioma, tanto importante nell'insieme dell'opera, secondo cui l'unica conoscenza efficace è quella che consiste nell'esperienza: «si può apprendere in modo più perfetto per via di esperienza (πεῖρᾳ) che per via di insegnamento (διδασκαλίᾳ)» (552*c* cfr. 553*b*; 557*b*), perciò, solo quando una conoscenza si trasferisce sul piano vitale occupando la mente e impegnandola di fatto, ha in sé quella forza trasformante che non possiede invece in chi «l'ha ma non ne usa». Si veda anche *infra* e la contrapposizione fra semplice ragione (λόγος) ed attività razionale (ἐνέργεια), semplice possesso (ἔχειν) e possesso operante (ἐνεργὸνἔχειν), sapere (γνῶναι) ed essere persuaso (πειςθῆναι): soltanto da quella conoscenza più piena che è la persuasione nasce l'amore (ἔρως), il. desiderio ardente (πόθος) che «rende dolci gli sforzi anche più dolorosi» (v. *infra*: 656*d*). Si ritorna dunque in tal modo alla triade pensiero-amore-azione (v. 644*b*: λογισμός, ἐπιθυμία, πράξις), ma con la precisazione importante che l'unico λογισμός che può tradursi in azione mediante l'amore è quello che — essendo costantemente in atto nel soggetto — si tramuta per ciò stesso in esperienza vissuta.

6. *occorre... metodo*: μεθόδου χρεία; nel senso, semplicemente, di esercizio ordinato e guidato. Ma è ben difficile che, nel dare tale indicazione e nell'usare tale termine proprio riguardo al problema del ricordo incessante di Dio, Cabasilas non pensasse in concreto alla tradizione — ormai così fortemente stabilita al suo tempo — del «metodo» per l'orazione continua. Per sottolineare la necessità di un metodo in ordine all'attenzione (προσοχή) costante — considerata la fonte di ogni virtù — già nel sec. XIII il monaco athonita

NICEFORO ESICASTA aveva raccolto varie testimonianze dai Padri: «venite e vi insegnerò una scienza, o piuttosto un metodo (μέθοδον) di vita eterna o meglio celeste» (*Discorso sulla custodia del cuore*, nella *Philokalia...* IV, 18-28); fra gli autori da lui citati, parlano espressamente di μέθοδος PAOLO DI LATRA (*ib.*, 21), MARCO EREMITA (22), SIMEONE NUOVO TEOLOGO (25). Tale dottrina, e specificamente il metodo da lui proposto, furono diffusi soprattutto dal suo discepolo Gregorio Sinaita, e giustificati poi teologicamente con grande rigore dal Palamas. È degna di nota l'estrema discrezione del Cabasilas: certo a conoscenza di questi autori e dei loro insegnamenti egli, pur affermando la necessità di un metodo, né indugia nel descriverlo né vuole prescriverne uno in particolare, preferendo anche in questo caso attenersi al piano più profondo dell'essenziale, valido per tutti i tempi e tutti i battezzati. MASSIMO CONFESSORE, d'altronde — non diversamente dai grandi autori anche più recenti — aveva già messo in guardia contro una sopravvalutazione del «metodo»: «non basta un metodo pratico (πρακτική μέθοδος) per potere pregare senza distrazioni» (*Centuriae de cantate* II 5, PG 90, 985 *a*).

7. *Ps*. 38, 4; anche il tema della «parola di Dio che si trasforma in fuoco» (v. pure *supra* 653*d*) in coloro che la meditano è tipico dell'esicasmo. Si veda ad esempio GREGORIO PALAMAS, *Difesa degli esicasti...* I 3, 25 (vol. I, 163): «la parola di Dio diventa come fuoco»; *ib.* I 3, 32 (vol. I, 179): «nella preghiera continua appare il fuoco intelligibile». Ma, mentre il Palamas insiste sul riflesso corporeo di tale esperienza (v. *ib.*: «anche il corpo diventa stranamente leggero e caldo»), Cabasilas non solo non vi accenna neppure, ma afferma espressamente che questo «fuoco» non è che l'ardente desiderio (πόθος) e la carità (ἀγάπη: 657*a*).

8. *Ps*. 1, 2,

9. Per la contrapposizione di legge scritta (γραπτός) a legge spirituale (πνευματικός), v. 557*d*-560*a*: la legge dello Spirito è la nuova economia della grazia, incomparabilmente superiore all'antica, che aveva rispetto ad essa solo valore di segno e preparazione (v. anche 509*d*; 617*c*). Ma la formula con cui Cabasilas esprime tale contrapposizione — che pure si ispira a *II Cor*. 3, 6 — è in questo contesto un po' oscura ed equivoca, e non fa giustizia al Salmo 1 sopra citato, dove *legge (thorà*) ha un significato assai più vasto (equivalente a «parola di Dio», e quindi applicabile sia all'Antico che al Nuovo Testamento) di quel che non abbia il termine νόμος in Paolo. Lo stesso Antico Testamento del resto, non può essere semplicemente identificato con la *legge* e contrapposta allo *Spirito*!

10. cfr. *Ct*. 8, 7.

11. cfr. *Rom*. 8, 35.

12. cfr. *Act*. 2, 3.

13. È così espresso il passaggio dall'economia della preparazione a quella dell'adempimento: dal dono della legge (νόμος) a quello del legislatore (νομοθέτης); v. 560*a*: il nuovo patto non consiste nelle parole di una legge, ma nella rivelazione personale e nell'azione immediata (ἀμέσως) dell'autore della legge. Sul corpo di Gesù come frutto della divina φιλανθρωπία, cfr. ATANASIO, *De incarnatione Verbi* 1, PG 25, 97*c* «per la φιλανθρωπία e la bontà dei Padre suo egli si è mostrato a noi in un corpo umano».

14. v. 520*c*: «con molti sudori e fatiche Dio ha intrecciato per noi la corona»; 516*d*: «Se anche non combattiamo né fatichiamo, ... inneggiamo alla lotta, ammiriamo la vittoria, adoriamo il trofeo, e mostriamo amore grande e ineffabile per l'eroe vincitore».

15. v. 561*c*: «ritiene unica ricompensa l'amore»; cfr. BASILIO, *Regula fusius* 2, PG 31, 916*c*: «che cosa renderemo al Signore per tutto quello che ha dato a noi? Ma egli è tanto buono che non esige nessun contraccambio: si accontenta soltanto di essere amato».

16. *tutto fa per ottenerlo*: ὑπέρ τούτου πάντα ποιεῖ; v. 561 *d*: «per questo ha compiuto ogni cosa (το πᾶν εἰργάσατο)».

17. v. 645*b*: «per darci l'esperienza del suo grande amore... Dio inventa il proprio annientamento, ... e fa in modo di divenire capace di soffrire: ... così Dio convince gli uomini del suo straordinario amore per loro e li attira nuovamente a sé 3.

18. cfr. *Rom*. 8, 2.

19. Pur alludendo chiaramente, con queste espressioni, da un lato alla vita laicale e dall'altro a quella monastica, Cabasilas non intende proporre una «spiritualità per laici»: quello che gli preme è semplicemente porsi più a fondo della distinzione e — dopo avere affermato come sia necessario per ogni cristiano adeguarsi al proprio battesimo (v. 641*b*) — mostrare come sia possibile a chiunque percorrere la via della perfezione. Sarebbe di fatto snaturare il senso non solo di questo testo, ma di tutta l'opera, vederla indirizzata ai laici (così LOT-BORODINE, *Un maître...*, 126: «uomo di mondo, anzi di corte, Nicola Cabasilas non aveva dei monaci da catechizzare, ... ma dedicava la sua penna a una *élite* laica»; v. anche EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu...*, 72*s*: «una vigorosa spiritualità per i laici: ... per Cabasilas il laico, in un certo senso, è più completo che un monaco, perché votato non alla vita angelica ma alla vita umana come uomo totale, uomo in massimo grado»). Ponendosi, come nota esattamente il GASS, «al di sopra del particolarismo monastico» (*Die Mystik...*, I, 175), l'autore della *Vita in Christo* non cade certo nel particolarismo opposto. Questa sua incoraggiante esortazione ha tuttavia qualche punto debole: soltanto in un sistema di «cristianità costituita» e alquanto lontana ormai dallo spirito evangelico, si può dire non solo che «il generale continuerà a condurre l'esercito», ma perfino che si può meditare incessantemente sui misteri «senza perdere alcuna sostanza (μηδέν... τῶν ὑπάρχοντων)»; basti pensare a *Lc.* 14, 33: «chiunque non rinuncia a tutte le sue sostanze (πᾶσιν τοῖς... ὑπάρχουσιν) non può essere mio discepolo». Ancora una volta (v. 641*b*) Cabasilas mostra di non ritenere obbligante per ogni cristiano il precetto evangelico della povertà; si veda, in termini formalmente opposti, BASILIO, *De baptismo* I 1, PG 31, 1516*d*.

20. v. 600*b*; 612*d*.

21. v. 500*a*.

22. *anime battezzate*: βεβαπτισμέναίς ψυχαῖς; l'identica espressione in 696*c*.

23. cfr *Act.* 7, 51.

24. v. 644*c*; 648*b*.

25. Quando dunque parla del «raggio che tocca invisibilmente l'anima» nel battesimo (v. 565*b*), Cabasilas non intende riferirsi a un'esperienza istantanea, che passa dopo aver compiuto la sua opera di rigenerazione, ma ad una luce che si comunica al battezzato e rimane in lui fino a che non sia stata completamente coperta e ottenebrata dal peccato o dalle cure terrene (v. 565*a*), e che anche dopo ciò può sempre essere riaccesa.

26. Cabasilas, che ha già tanto insistito sulla dipendenza dell'azione dal pensiero formula ora la sua tesi nei termini estremi: il pensiero «porta direttamente alla vita» (*infra*), operando da sé in modo «naturale» e «necessario» senza che si richieda da parte del soggetto «alcuna fatica», come da sé e per intrinseca virtù agisce la medicina ingerita dal malato.

27. Sul demonio come ispiratore dei pensieri cattivi, innumerevoli sono le testimonianze nella letteratura spirituale primitiva: si vedano, *passim*, gli *Apophthegmata*.

28. ha inventato: ἐμηχανήσατο; v. 645*b*.

29. *vita che cerchiamo*: ζητουμένην ζωήν. Cabasilas richiama insistentemente il tema della «ricerca» di Dio: l'aspetto oggettivo e quello soggettivo dell'economia sacramentale non tendono che a farci conseguire quella vita cui Dio ci ha predisposti fin dalla creazione e che ci ha donato venendo lui stesso a «cercarci» col farsi uomo. Per tutto ciò, *Introduzione*, 26*s*. Si veda 509*c*; 532*a;* 581*d*: «la felicità che cerchiamo (ζητουμένη εὐδαιμονία)»; 532*a*: «tutto ciò che cerchiamo (τό ζητούμενον ἅπαν)»; 533*b*: «il fine che cerchiamo (ζητούμενον τέλος)». Il senso di questa ricerca non consiste tuttavia primamente in un desiderio consapevole (spesso, infatti, invece che cercare la felicità, noi la «fuggiamo» quando ci è offerta: v. 501*c*; 645*b*; 668*a*, etc.), ma nella esigenza metafisica costitutiva del nostro essere, e nel movimento verso il Cristo — ricapitolazione di ogni realtà (cfr. *Eph.* 1, 10) — impresso da Dio al cosmo e alla storia.

V.

FRUTTO DEI BUONI PENSIERI SONO LE BEATITUDINI. LA POVERTÀ IN SPIRITO

Per renderci conto di ciò con chiarezza, consideriamo quali opere bisogna compiere perché il Cristo stesso ci dichiari beati, e se non dipendono tutte da questi pensieri. Chi considera beati il solo veramente beato? I [661*b*] poveri in spirito, coloro che piangono, i miti, coloro che hanno fame e sete della giustizia, i misericordiosi, i puri di cuore, gli operatori di pace, coloro che sostengono persecuzioni e ogni genere di obbrobri per ardente amore del Cristo[1]. Ecco chi raggiunge la vita beata. Dunque, se constatiamo che il coro dei beati[2] è stato plasmato nella sua bella forma da questi pensieri e che da questi pensieri sono intrecciate le loro corone[3], sarà assolutamente evidente per tutti che occuparsene con assiduità e meditarli è via sicura, passaggio e scala, o comunque si voglia chiamare, alla vita beata.

Per esempio, la povertà in spirito[4] [661c] o come dice Paolo il *non stimarsi al di sopra di quel che ci si deve stimare, ma avere di sé una sobria stima*[5], di chi può essere se non di coloro che conoscono la povertà di Gesù?[6] Essendo il Signore, ha condiviso la natura e il modo di vivere dei servi[7]; essendo Dio, si è fatto carne[8]; lui che ci fa ricchi ha scelto la povertà[9], il re della gloria[10] ha sofferto l'ignominia, il liberatore del genere umano si è lasciato ridurre in catene, ed ha accettato la sentenza dei trasgressori della legge colui che è venuto per compiere la legge[11], lui cui il Padre ha rimesso ogni giudizio[12], e ha sopportato dei giudici compiacenti verso una folla impazzita, avida di uccidere[13].

Quale orgoglio potrebbe resistere a questi esempi? Del resto, se spunta la superbia per aver compiuto qualche opera buona che sembri straordinaria, chi medita le opere del Cristo riconoscerà di non aver fatto nulla di grande, anzi [661*d*] di non aver potuto portare nemmeno un contributo[14] alla propria liberazione dalla schiavitù, egli che, una volta liberato, non è neanche in grado di serbare integra la sua libertà. Infatti il Cristo ci ha comprato col suo sangue e ci ha offerto la libertà dopo averla acquistata a così gran prezzo[15]; ma quale dei

riscattati ha perseverato nei doni ricevuti e ha custodito inviolata[16] sino alla fine la sua ricchezza spirituale?[17] O non si considera forse gran cosa l'essere infedeli alla grazia solo in piccole cose? Dunque, se siamo coscienti di noi stessi, come possiamo pensare altamente di noi, se la nostra virtù propria, di per sé, non è utile a nulla? Se in noi c'è qualche bene vero, l'ha infuso Iddio senza alcuna opera nostra; anzi, siamo tanto dappoco, che non riusciamo nemmeno, al modo di un forziere inanimato, [664*a*] a custodire al sicuro questa ricchezza infusa dall'esterno[18].

Dopo la nuova creazione e la fusione nel crogiuolo delle acque battesimali[19], dopo aver partecipato alla mensa piena di fuoco[20], i più sapienti tra gli uomini[21] sono ancora così deboli nella virtù da dover ricorrere continuamente alla sacra mensa e al sangue purificatore e alla forza che viene dall'alto, se non vogliono finire nell'estrema malvagità[22]. Di ciò sono chiari testimoni coloro che, dopo essersi accinti ad ogni genere di fatiche per il bene e la virtù, più tardi giunsero a commettere tutti i mali: quegli asceti che si ritirarono sui monti, fuggendo come la peste ogni rumore e la vita comune[23] per attendere a Dio solo, che compirono tutte le azioni più nobili che sono possibili all'uomo, sì da acquistare il più grande potere presso Dio; poi, per [664*b*] aver attenuato un poco la speranza in lui e l'abbandono totale in lui, improvvisamente commisero le azioni più vergognose e non tralasciarono nessuna nefandezza[24].

Di che dunque potremo inorgoglirci? Per avere agito rettamente? ma non è gran cosa; per quel che di grande è in noi? ma non è nostro; per aver custodito il deposito ricevuto? anzi l'abbiamo tradito; di portare tuttavia il sigillo di Cristo? ma proprio questo è segno che non lo portiamo: infatti per i superbi non c'è alcuna comunione con lui, che è mite e umile di cuore[25].

Così per effetto di questi pensieri la superbia ricade su se stessa e la passione si svuota in tutti i modi. Se pensiamo di noi secondo giusta misura[26], non possiamo inorgoglirci; ma, se pensiamo altamente di noi, come potremo gloriarci di noi miserabili, sentendoci portare lontano dal Cristo [664*c*] proprio per effetto di quei pensieri cattivi e non ritrovandoci più per nulla sani?

1. cfr. *Mt.* 5, 3-11. Ma in fine Cabasilas inserisce una variante significativa rispetto ai testo evangelico: la «giustizia» e il «Cristo», più che motivo di persecuzione (ἕνεκεν δικαιοσύνης, ἕνεκεν ἐμοῦ), diventano oggetto dell'amore che dà la forza per sostenerla; è la sua visione caratteristica del martirio (v. particolarmente 556*b*). Allo stesso modo nel riepilogo di tutta la sezione sulle beatitudini: «presi da tanto amore per il Cristo e per la virtù, che non solo sopportano di essere insultati a motivo di questo, ma perfino godono ed esultano nelle persecuzioni» (677*c*).

2. *coro*: χορός, v. *Indice dei termini.*

3. È significativo che siano qui attribuiti ai «pensieri» gli stessi effetti altrove riferiti ai sacramenti (plasmare), e che si dica della vita beata ciò che in altri testi è detto dei misteri (intrecciare corone): come s'è già osservato, infatti, per il Cabasilas la meditazione non è che il persistere dell'attività sovrannaturale, e la beatitudine consiste nella rivelazione di ciò che i misteri già hanno donato. Per «plasmare» (πλάττειν), v. in particolare 496*ab*; 524*c*; 608*ac*; 664*a*; per «intrecciare le corone» (στεφάνους πλέκειν), v. 657*b* nota 14.

4. cfr. *Mt.* 5, 3.

5. *Rom.* 12, 3. Anche in questo punto Cabasilas mostra di non intendere il mistero della povertà evangelica: è chiaro infatti che la «povertà in spirito» delle beatitudini non è semplicemente riducibile all'umiltà. Nello stesso senso GREGORIO NISSENO, *De beatitudinibus* 1, PG 44, 1200*d*: «credo che la Scrittura chiami povertà di spirito l'umiltà volontaria; e l'Apostolo ce ne presenta un modello nella povertà di Dio, quando dice: *Il nostro Signore Gesù Cristo, essendo ricco, si fece povero per voi (II Cor.* 8, 9)».

6. Per interpretare correttamente questi testi, occorre raffrontarli fra loro e inquadrarli nell'insieme del pensiero del Cabasilas: ne risulta così chiaramente che l'esempio di Gesù con cui vengono illustrate le beatitudini non è proposto come modello di virtù — e quindi direttamente in ordine all'imitazione — ma come segno di amore, per suscitare quella risposta di amore da cui scaturisce libero e spontaneo l'agire virtuoso (v. 660*d*).

7. cfr. *Phil.* 2, 6*s*.

8. cfr. *Io.* 1, 14.

9. cfr. *II Cor.* 8, 9.

10. cfr. *Ps.* 23, 8. 10.

11. cfr. *Mt.* 5, 17; si veda *l'Ufficio bizantino della Passione, tropario dopo la VI pericope evangelica (Le.* 22, 37: «fu annoverato fra i malfattori: μετὰ ἀνόμων)»: «i malfattori (ἄνομοι) comperarono l'autore della legge (τὸν τοῦ νόμου ποιητήν), e lo presentarono come trasgressore della legge (παράνομον)».

12. cfr. *Io.* 5, 22.

13. cfr. *Mt.* 27, 24-26 *par. Io.* 19, 15*a*. Ancora un testo ritmico e pieno di assonanze, di tipo liturgico; cfr. *Liturgia* 1, 373*c*: «vedere l'estrema povertà di colui che è ricco, la venuta quaggiù di chi è di ogni luogo, gli insulti subiti dal benedetto, le sofferenze dell'impassibile, quanto è stato odiato e quanto ha amato, lui così grande quanto s'è umiliato». -

14. *nemmeno un contributo'*, (εἱσενεγκεῖν ουδέν); è questa la formula che esprime meglio la concezione di fondo del Cabasilas sul rapporto fra l'opera di Dio e quella dell'uomo nella storia della salvezza; cfr. *Liturgia* 26, 424*c*: il Figlio di Dio si è offerto come salvatore a coloro che nulla avevano dato (μηδὲν εἰσενεγκοῦσιν); 53, 489*d*: «nulla di nostro possiamo portare (οὐδὲν... οἴκοθεν εἰσενεγκεῖν) che sia degno della salvezza». Così è fin dall'aurora della redenzione: «nulla poteva portare (εἰσενεγκεῖν) la natura per la nascita della santissima (Vergine), ma Dio stesso doveva compiere tutto» (*In nativitatem*, 469); così ancora accade nell'esperienza più alta della salvezza ormai compiuta, che è la celebrazione dei misteri: «nulla porta da sé» il sacerdote nella liturgia eucaristica (εἰσφέρει... οὐδὲν οἴκοθεν: *Liturgia* 46, 468*d*), e nulla portano i fedeli (*ib.* 49, 481 *d*).

15. cfr. *I Pt.* 1, 18*s*.

16. *inviolato*: ἄσυλον: v. 649*b*.

17. *ricchezza*: πλοῦτον; una formula che accanto a «tesoro» (θησαυρός: v. *Indice dei termini*) — ricorre più volte (v. 569*c*; 588*d*; 664*c*; 668*b*), regolarmente in contesti dove si parla del dovere di «custodire» (τηρεῖν. φυλάττειν. σώζειν) il dono ricevuto da Dio.

18. Questo passo contiene una delle espressioni più nitide della dottrina cabasiliana sul rapporto fra grazia e opera dell'uomo: la virtù che ha qualche valore per la salvezza non è quella che viene da noi (οἴκοθεν), ma quella che ci è donata da Dio, infusa in noi «dal di fuori» (ἔξοθεν); occorre anzi che Dio stesso custodisca ciò che gratuitamente ha dato, incessantemente rinnovando il uo dono (v. *infra* e 613*a*).

19. *fusione nel crogiuolo*: χωνεία; cfr. TEOFANE DI NICEA, *Epistola* 3, PG 150, 3290: occorre «rifondere e riplasmare (ἀναχωνεῦσαι... ἀναπλάσαι)... nel divino battesimo» l'immagine infranta dal peccato.

20. *mensa piena di fuoco*: πυρὸς γέμουσαν τράπεζαν; sull'eucaristia come fuoco v. 585*a* e 684*b*. Il tema, non ignorato nelle fonti patristiche (cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthaeum* 82, PG 58, 743: «bocca piena di fuoco spirituale»), ricorre con insistenza nei testi liturgici; così le preghiere che il sacerdote recita prima di comunicarsi, nella *Liturgia di Giovanni Crisostomo*: «ecco mi accosto alla santa comunione: o creatore, non bruciarmi quando mi incontri, tu fuoco che brucia gli indegni, ma purificami da ogni macchia; ... brucia con fuoco immateriale i miei peccati».

21. *ι più sapienti*: φιλοσοφώτατοί; non si tratta dunque di impotenza accidentale, ma costitutiva: la debolezza e l'incapacità di compiere il bene — anzi, la propensione a cadere nell'estrema malvagità» (ἐσχάτη πονηρία: v. 545*d*) — non sono solo degli infingardi, ma anche dei più virtuosi (su questo senso di φιλόσοφος, v. 557*a* nota 30).

22. dal «continuo bisogno dell'eucaristia» (συνεχὴς χρεία τῆς τραπέζης) Cabasilas è già tornato più volte (596*c* nota 39; 596*d* v. anche 684*a*). Ma il fatto che lo ribadisca in questo contesto è particolarmente significativo: dal discorso sulla necessità di avere memoria incessante dei misteri, egli passa spontaneamente a richiamare la necessità di riceverli continuamente; l'impegno soggettivo è sempre condizionato al dono oggettivo di grazia, e la memoria dei misteri deve essere ravvivata in noi dai misteri stessi che riceviamo.

23. *vita comune*: κοινὴν ζωήν; è una formula tradizionale che indica la vita nel mondo (cfr. GREGORIO NISSENO, *De virginitate* 3, PG 46, 325*b* e 18, 393*c*: κοινὸς καὶ κοσμικὸς βίος), e si contrappone abitualmente a vita evangelica, cioè monastica (cfr. BASILIO, *Epistola* 173, PG 32, 648*c*. 649*b*).

24. Ribadendo così il suo porsi al di là di ogni distinzione fra monaci e laici, questa volta Cabasilas ne esplica più chiaramente il motivo: la possibilità della vita cristiana non dipende dalla forza e nemmeno dall'eroismo dell'impegno personale — se così fosse, certo i monaci costituirebbero una classe più elevata di cristiani — ma solo dal dono della grazia, con la quale istante per istante Dio sostiene la vita che gratuitamente ha donato. Per questo il segreto della santità non consiste nello sforzo volontaristico o nell'ascesi, ma nel restare in continuo contatto con la fonte della vita mediante la speranza e il fiducioso abbandono (ἐλπίς.πιστεύειν).

25. cfr. *Mt* 11, 29; Cabasilas sa bene che il sigillo (σφραγίς: v. 524*d*) ricevuto nel battesimo è inviolabile (v. 545*c*), e che il cristiano rimane per sempre contrasbegnato dal marchio di Dio. Ma ciò di cui il sigillo è segno e a cui tende, la comunione di volontà (κοινωνία γνώμης: v. cap. I) col Cristo che rende partecipi della sua benedizione, non può realizzarsi e persistere senza il concorso e la perseveranza di ciascuno: in questo senso, come possiamo «disperdere il tesoro» (v. Indice dei termini), così abbiamo in nostro potere di «non portare il sigillo».

26. cfr. *Rom*. 12, 3.

VI.

BEATI COLORO CHE PIANGONO: IL PENSIERO DEL CRISTO DONA LA CONTRIZIONE DEI PECCATI

È naturale che dalla meditazione nascano il pianto e le lacrime[1], se si pensa alla novità inaudita compiuta dal Cristo per la nostra salvezza[2] e all'indolenza e al sonno che ci trattiene[3].

Se ci affligge il danno di cose molto preziose, se il ricordo di beni perduti ci fa piangere, qui impariamo quanto è grande quella ricchezza che buttiamo via, mentre, avendola in mano, avremmo potuto tenerla. Se ci morde e ci strugge l'anima la coscienza della nostra molta ingratitudine verso un benefattore così generoso, qui diviene massimamente chiaro con quanta dolcezza e benignità egli si è comportato con noi [664*d*] e per contro quanta negligenza abbiamo dimostrato noi nei suoi riguardi[4]

Prima di tutto è disceso dal cielo[5] per cercarci[6] e ha voluto parlare la nostra lingua[7] e mostrarci un volto simile al nostro. Così, sia che amiamo quel che ci è connaturale, sia che amiamo quel che ci è superiore, egli ha voluto essere l'uno e l'altro, riunendo in sé queste due qualità che ovunque conciliano l'amore, per poter suscitare in noi il più grande amore[8]. Poi, per aumentare l'amicizia, ha cresciuto ancora la misura. Ognuno infatti ama se stesso ed ama il suo simile, ma ama se stesso tanto più del suo simile, quanto più è congiunto a sé più che al suo simile[9]. Ora, per occupare anche per questa via il posto migliore per essere amato, il più desiderabile[10]; perché non lo amassimo dell'amore col quale amiamo i nostri simili, [665*a*] ma dell'amore col quale amiamo noi stessi; per poter essere amato così da tutti, il Signore Gesù non si è accontentato di essere simile a noi assumendo la nostra natura, ma ha voluto comunicarci il suo corpo e sangue e Spirito, e così divenire in verità per ciascuno di quelli che aderiscono a lui un altro se stesso, come dice il proverbio, per iperbole, degli amici[11].

Così in verità egli ci ha cercato: non ha lasciato nessuno spazio vuoto del suo amore, ma si è dimostrato nostro benefattore e nostro fratello, è stato per noi come noi stessi. E tutto questo non l'ha fatto semplicemente con un atto di volontà, con un solo cenno[12] come ha creato il cielo; bensì con sudori e fatiche che

non gli convenivano affatto[13], [665*b*] con angosce, infamia e piaghe, e infine con la morte.

E noi? Non solo non ci ricordiamo per nulla di essergli grati, verso di lui che è così buono con noi in ogni modo, non solo non cerchiamo come ricambiarlo, ma inoltre ci comportiamo in modo così sciocco da aderire a ciò che lui odia, abbracciare ciò da cui lui vorrebbe distoglierci, fuggire ciò a cui ci invita[14]: così diamo prova di una cattiveria stolta.

Di quali lamenti e lacrime non siamo degni noi per avere attribuito un qualche valore alle altre cose disdegnando il Salvatore e i suoi benefici? Come se toccasse ad altri di cercarlo, come se la sua ineffabile provvidenza non fosse per noi. Quanto a noi, riteniamo di doverci occupare delle cose necessarie: parole, opere, tutte le arti, [665c] tutto quello che comporta la vita. Che si debba lavorare la terra, o comandare un'armata, o esercitare un pubblico ufficio, o impegnarsi in qualunque altra cosa, cerchiamo in tutti i modi di fare ciò che ci giova, e cogliamo con gioia l'occasione favorevole. In breve, quel che facciamo, quel che ci è abituale, quel che ci sembra giusto, tutto ciò è molto importante per noi: soltanto quelle cose che sono veramente nostre noi le consideriamo meno di tutte le altre, non riflettendo al modo di custodirle e di assicurare per loro mezzo il nostro diritto, come se stimassimo noi stessi meno importanti di tutto il resto.

Se non altro, convertiamoci per quella novità che ha sconvolto e trasformato tutte le cose[15]: per essa gli abissi della terra hanno visto le realtà che sono al di sopra dei cieli, la terra ha trasceso il cielo[16], il comune tiranno del mondo è stato incatenato e i prigionieri calpestano la testa del tiranno; [665*d*] Dio appare portando un corpo[17], un corpo soggetto alle piaghe, un sangue che versa sulla croce; la morte di un uomo fa tremare la terra e richiama i morti alla vita[18]. Il fine di queste opere è uno solo: che l'uomo riconosca il Signore[19], si sollevi dalla terra e guardi al cielo.

Se di fronte a tale cumulo di meraviglie ancora dormiamo e siamo insensibili, come le statue sono insensibili al tuono, non saremo forse più infelici di chiunque altro? Come non considerare tutta la vita un tempo per piangere?[20] Infatti, quali sono le cause di pianto? la malattia? ma non è forse malata in noi la parte migliore di noi? la povertà? ma noi versiamo in una povertà peggiore di quella dei poveri, perché la ricchezza dell'anima è molto superiore e più necessaria. E poi la povertà [668*a*] necessariamente finisce con la vita presente, ma dalla miseria dell'anima non può liberarci la morte; anzi nel futuro la nostra vergogna diventerà necessariamente molto più grande. È degna di compassione la follia? Ma non è forse un demone maligno quello che agita la nostra volontà

riservandovi tanta insania? Se gettarsi su una spada, precipitarsi da un dirupo, misconoscere gli amici, prostrarsi supplice davanti ai più fieri nemici, sono gesta da pazzi, non facciamo così anche noi? non fuggiamo forse colui che ci ama? non andiamo in cerca del nemico con le nostre opere? non ci affrettiamo forse verso la Geenna compiendo tutte le azioni che ad essa conducono?[21].

Così dunque dovremmo lacrimare e piangere[22], se fossimo coscienti di tanto orrore. Oh se fossimo più consapevoli di queste cose e le stimassimo per quello che sono in realtà! Se non avessimo anche la disgrazia di ignorare i mali nei quali versiamo! Se comprendessimo che cosa sono la buona salute, la ricchezza[23] [668*b*] e la sapienza che il Cristo ha preparato per noi, senza alcuna fatica da parte nostra[24], e che possiamo ottenere senza altro apporto oltre quello di volerle!

Questo infatti morde[25] soprattutto il cuore: è possibile essere felici e si sceglie l'infelicità, potremmo vivere nella luce e tolleriamo di dimorare nelle tenebre[26]; proprio questo strappa le lacrime, non solo ai negligenti, ma anche ai fervorosi, anzi soprattutto ad essi, quanto più comprendono l'entità della sciagura. I fervorosi infatti si condannano spontaneamente al pianto e a sofferenze ancora peggiori e si stimano degni delle pene estreme quando riflettono al Dio cui servono tutte le cose, nudo e immolato sulla croce[27]. Egli esige da noi una degna corrispondenza per il fatto che, essendo Dio, ha assunto la natura di uomo per farci diventare dei da uomini che eravamo[28], [668*c*] e scambiare la terra col cielo, la schiavitù col regno, l'ignominia congenita con la gloria vera; l'esige perché l'artefice dei cieli si è rivestito di terra, colui che è Signore per natura è apparso nella forma di servo[29], il re della gloria[30] *ha sopportato la croce, disprezzando la vergogna*[31].

1. *pianto... lacrime*: πενθεῖν.., δακρύειν; sulla dottrina del πένθος nella tradizione spirituale dell'oriente, si veda particolarmente HAUSHERR, *Penthos...*, 1944

2. *novità*: ἐκαινοτομήθη; v. 665*c*; cfr. *Liturgia* 1, 373*c*: «ammirando la novità (καινότητα) della salvezza».

3. La considerazione dell'indolenza (ῥᾳθυμία; v. anche 664*d*, tradotto con «negligenza») e del sonno (ὕπνος) nel quale si è caduti o si rischia di cadere è uno dei temi più frequenti dell'Ufficio bizantino, particolarmente nei tropari «catanictici» (cioè ordinati alla «compunzione» — κατάνυξις) dal *Vespro della Domenica degli ulivi* al martedì della grande settimana; per un solo esempio si veda questo, notissimo, del vespro della domenica: «ecco lo sposo viene nel mezzo della notte:... indegno il servo che troverà indolente (ῥᾳθυμοῦντα); guarda dunque, anima mia, di non lasciarti prendere dal sonno (τῷ ὕπνῳ)».

4. Si noti come secondo Cabasilas il motivo principale del πένθος non sia costituito direttamente dai peccati, ma dalla considerazione dell'amore di Dio e delle meravigliose «novità» da lui compiute per salvarci (v. anche 665*cd*): a questa luce soltanto, del resto, può apparire tutta la stoltezza dell'ingratitudine umana. Di fatto, questa motivazione positiva del pianto viene espressamente affermata come primaria; v. 668*b*: «questo

strappa le lacrime... soprattutto (μάλιστα) ai fervorosi, ... che si condannano spontaneamente al pianto... quando riflettano al Dio cui servono tutte le cose, nudo e immolato sulla croce».

5. cfr. *Ps.* 17, 10.

6. *per cercarci*: ζητῶν; non noi abbiamo cercato Dio, ma Dio ha cercato noi: è una delle formule cabasiliane più abituali che sottolineano l' assoluta gratuità della grazia preveniente di Dio (v. 504*b*, 617*c*, 624*d*, 645*a*, 665*a*; inoltre 668*d*, 681*c*, 688*bc*, 716*c*).

7. *la nostra lingua*: συγγενῆ... φωνήν; v. 692*c*.

8. v. 657*cd*.

9. Se è vero che l'amore produce l'unione (v. 497*c* nota), non è meno vero la reciproca: si ama tanto più quanto più si è intimamente congiunti all'oggetto dell'amore.

10. *occupare*: κατάσχῃ; v. 501*a*, 520*a* e 665*a*: «non ha lasciato nessuno spazio vuoto del suo amore».

11. *un altro se stesso*: ἄλλος αὐτός: cfr. ARISTOTELE. *Ethica ad Nicomachum* IX 4, 1166*a*: ἔστιν ὁ φίλος ἄλλος αὐτός. Il Cristo anzi si è fatto più prossimo a noi che noi a noi stessi (ἡμῶν αὐτῶν συγγενέστερος: 660*b*), mediante l'eucaristia assimilandoci a sé (593*c*: πρός εαυτόν) e divenendo il nostro nuovo principio vitale («cuore e testa»: v. 596*d*).

12. V. 657*c*.

13. *sudori... fatiche*: ἱδρῶσι... πόνοις; v. 520*c*.

14. Cabasilas, che già così frequentemente ha richiamato che non noi abbiamo cercato Dio ma lui è sceso a cercarci (v. *supra* 664, nota 6), man mano procede rafforza e approfondisce tale pensiero. Se l'inizio della vita cristiana è segnato da questa pura iniziativa di Dio, anche dopo essere stati cercati e trovati da lui per la prima volta, noi ogni giorno non solo non lo cerchiamo (ού ζητοῦμεν) ma lo sfuggiamo (φεύγομεν; v. anche 501*c*: «fuggire la felicità»; 645 *b*: «fuggire colui che è buono»; 668*a*: «fuggire colui che ci ama»; 684*b*: «fuggire colui che guarisce»), cercando al posto di lui il nostro vantaggio in ciò che meno conta (665*c*) o addirittura il suo e nostro nemico (τὸν ἐχθρὸν... ζητοῦμεν: 668*a*). Così, per afferrarci infine, trionfando della nostra ostinata ribellione, il Cristo instancabilmente persiste nella sua ricerca dell'uomo fuggiasco.

15. *novità*: καινοτομίαν; v. *supra* 664*c*.

16. cfr. *Ufficio bizantino*, tropario del *Vespro dell'Ascensione*: «gli angeli sono presi da meraviglia vedendo un uomo più alto di loro».

17. v. 649*b*: σῶμα... θεοῦ. 516*b*: «è sangue di Dio quello che è versato sulla croce».

18. Tutto il brano riecheggia innumerevoli testi dell'Ufficio bizantino domenicale, consacrato al mistero della risurrezione; cfr. *Orthros della domenica*, *Kontakion dell'ode VI, tono grave*: «la forza della morte non può più trattenere mortali: il Cristo è sceso a infrangere e distruggere la sua potenza, l'Ade è incatenato, insieme esultano i profeti e dicono: È apparso il Salvatore a chi era nelle tenebre, uscite o fedeli alla risurrezione».

19. v. 561*d*: «il Signore prima di tutto esigeva che noi lo conoscessimo, ... e a questo fine compì tutta l'opera sua».

20. È un motivo abbastanza frequente negli *Apophthegmata*, ripreso qui con formula particolarmente felice; cfr. NAU 140: «Disse un anziano: Come portiamo sempre con noi la nostra malvagità, così dobbiamo avere con noi, dovunque siamo, il pianto e la compunzione». Si veda anche GREGORIO PALAMAS, *De mentali quietudine*, PG 150, 1053*a*: «il tempo della vita è tempo di penitenza»; *Homilia* XXIX, PG 151, 372*c*: «poiché quasi tutta la nostra vita è trascorsa nei peccati, ... occorre che noi tutti scegliamo la salutare tristezza e una vita di penitenza» (a meno che uno non «dica di essere senza peccato, e quindi di non avere bisogno del πένθος»: *ib.*, 376*a*); *Homilia* LIX 1, OIKONOMOS 235: «la penitenza è l'inizio, il mezzo e il termine della vita dei cristiani».

21. Facciamo, in altri termini, le uniche cose che ci impediscono di godere, «senza alcuna fatica da parte nostra» (v. *infra*, 668*b*), della vittoria del Cristo; v. 501*c*: «non portare contro sé la spada, non fuggire la felicità».

22. *lacrimare... piangere*; richiamo alla formula con cui è iniziato il capitolo (v. 664).

23. *ricchezza;* v. 661*d* nota 16.

24. *senza alcuna fatica*: μηδέν πονήσασί; v. 51 *je*: «senza sudori e pericoli».

25. *morde*: δάκνεί; v. supra 664*c*.

26. cfr. *Io*. 3, 19.

27. *Dio nudo*: θεjν... γυμνόν, cfr. *Vespro del venerdì della Grande settimana, aposticha*: «Giuseppe e Nicodemo deposero dalla croce te, che ti rivesti di luce come di un manto, e ti videro morto, nudo (γυμνόν)»; allo stesso modo l'*Antifona io del Vespro del Grande giovedì*.

28. v. 593*a* nota.

29. cfr. *Phil*. 2, 6*s*.

30. cfr. *Ps*. 23, 7.

31. *Hb*. 12, 2.

VII.

BEATI I MITI: IL PENSIERO DELLA MITEZZA DI GESÙ CI RENDE MANSUETI

In molti modi il Salvatore ha introdotto nel mondo la vera sapienza[1], proponendoci con le sue opere e con i patimenti da lui sostenuti numerosissimi e altissimi esempi di mansuetudine, dominio dell'ira, comportamento mite verso coloro che ci affliggono.

In primo luogo tollera di assumere carne e sangue in favore di coloro che l'hanno afflitto, [668*d*] viene a cercare e liberare gli uomini, ai quali aveva da rimproverare le colpe più atroci[2]; e poi non cessa di beneficarli, nonostante l'invidia da essi opposta ai benefici coi quali risollevava il genere umano. Poiché cacciava i demoni dagli uomini, si sentiva dire Beelzebub e principe dei demoni ed altri atrocissimi epiteti, ma nondimeno continuava a cacciarli.

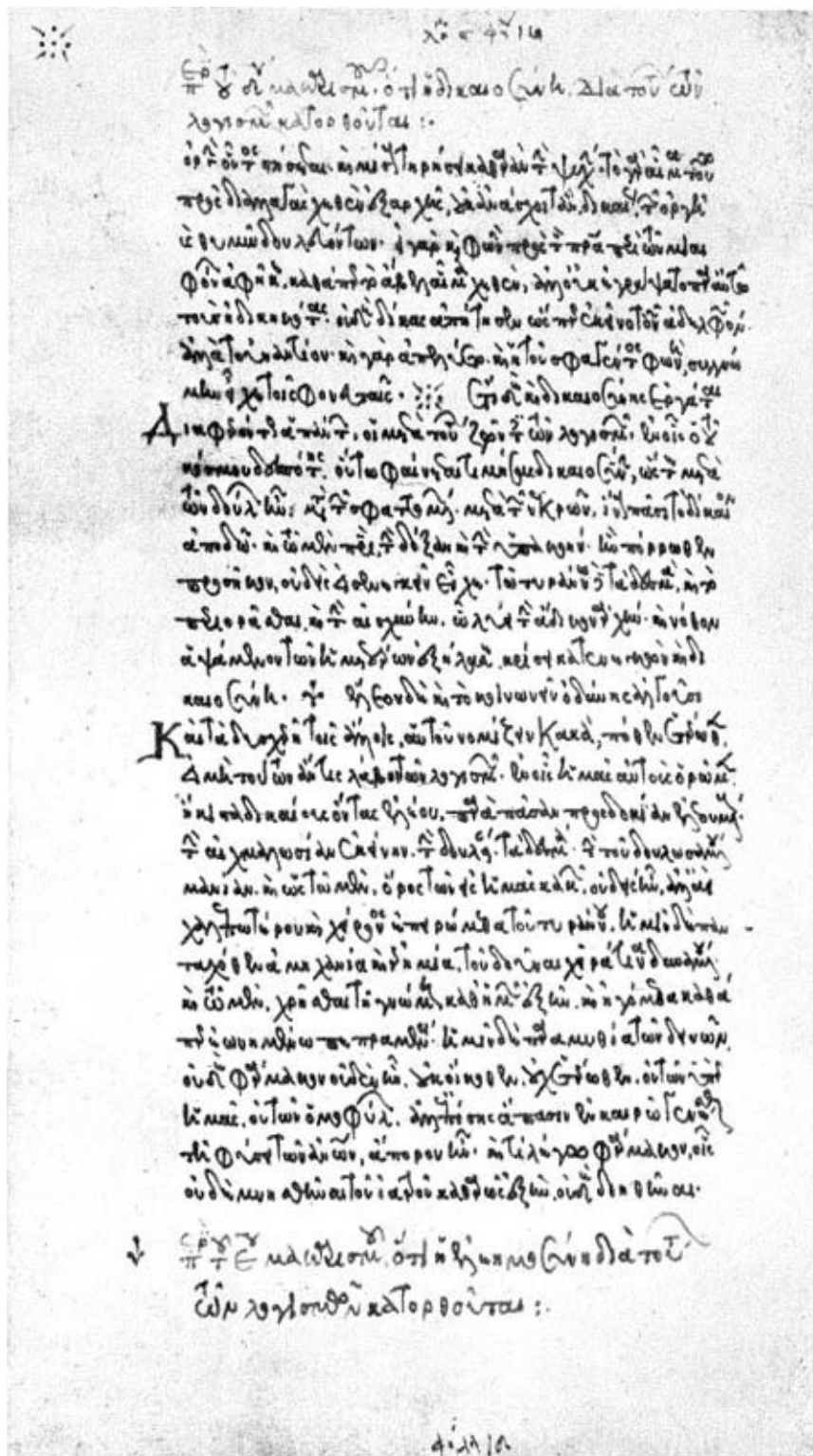
È così lontano dall'espellere dal coro dei discepoli quello che si è corrotto contro di lui, che anzi conversa con lui come si conversa con gli amici. Fa partecipare alla sua mensa l'omicida, ai suoi misteri ineffabili e al suo stesso sangue il traditore[3]; infine si lascia abbracciare e baciare da lui[4] e per noi giunge a compiere le cose più inaudite[5]. Il Signore muore per gli uomini che ha colmato di benefici, [669*a*] e sono proprio i beneficati a muovergli contro con la spada, l'amico guida gli assassini al delitto, un bacio è il segnale dell'eccidio[6], e lui che subisce tali cose è tanto dolce e amico degli uomini che, quando uno di quei cani è ferito dai discepoli[7], non trascura la ferita, ma subito la guarisce toccando il membro colpito[8]. In tal modo, dando un segno della sua forza divina e insieme della sua infinita dolcezza, non distrugge quegli empi, che non temevano la forza e non onoravano la dolcezza; non fa piovere fuoco su loro[9], non scaglia folgori, per quanto fossero degni di questi castighi e anche di peggiori.

Colui che il coro degli angeli non poteva contemplare senza timore[10] [669*b*] seguiva coloro che lo trascinavano e offriva alle catene le mani che scioglievano dai lacci della malattia e liberavano dalla tirannide del demonio[11]. Avrebbe potuto far perire quel servo sciagurato che l'aveva percosso sulla guancia, invece si degna di parlargli con dolcezza e, per quanto sta in lui, di correggerlo[12].

Poi, condannato a morte da giudici empi, sopporta in silenzio la sentenza[13] e, mentre subisce la pena già inchiodato al legno, a tal punto continua ad amare i suoi uccisori, da pregare il Padre perché non faccia scontare loro alcuna pena per ciò che avevano osato fare contro il suo Unigenito. Anzi, non solo chiede il perdono per loro ma li scusa, e la voce della sua difesa è ardente e piena di compassione: *Padre, perdona loro*, [669*c*] *perché non sanno quello che fanno*[14].

Come un padre affettuosamente tenero e pieno di compassione verso i figli che a motivo della loro età agiscono sconsideratamente, cercava di rendere mite il precettore nei loro riguardi. Infine, dopo queste parole, spirava[15]. Poi, dopo la sua risurrezione, quando si trattò di far partecipare alla festa i suoi intimi, quelli che gli erano rimasti fedeli, non serba alcuna memoria della fuga con la quale l'avevano abbandonato nel pieno dei pericoli; ma invita i discepoli indicando il luogo dove l'avrebbero incontrato[16], e una volta apparso e riunitosi a loro non fa parola della fuga, anzi alla loro presenza sembra che non se ne ricordi affatto. Così pure non ricorda che tutti avevano preteso di partecipare alla sua morte ed ai suoi patimenti estremi[17] e non avevano potuto sopportarne nemmeno la vista, [669*d*] e questo quando non erano ancora presenti ma solo futuri[18]. Anzi, dà loro la pace e lo Spirito santo[19] e altri doni come questi e poi affida ad essi la cura di tutto l'universo[20] costituendoli principi su tutta la terra[21].

Fa questo per il coro degli apostoli tutti insieme, ma che cosa riserba al suo corifeo[22] che prima gli ha protestato tante volte il suo amore ardente e poi ha rinnegato il suo affetto?[23] Non solo non fa alcuna allusione al rinnegamento e non ricorda i patti che l'avrebbero reso spergiuro se non avesse condiviso la morte del maestro[24], patti che aveva trasgredito subito, senza interporre nemmeno un po' di tempo, ma proprio a lui singolarmente [672*a*] manda i messaggeri della resurrezione[25]. Poi, dopo avergli reso questo onore, si incontra con lui in amorevole colloquio e gli chiede del suo amore, se sia più grande in lui che negli altri; Pietro gli risponde che lo ama, Gesù glielo domanda ancora, e di nuovo — dopo aver udito la medesima risposta: Ti amo — lo interroga per sapere se lo ama[26]. Non avrebbe cessato di interrogarlo molte volte, io credo, se Pietro non avesse ricusato di rispondere, rattristato perché lui che conosce tutte le cose aveva bisogno di molte parole per sapere di essere amato[27]. Certamente egli non agisce così perché non riconosca l'amico o perché finga di non riconoscerlo, il che equivarrebbe ad ingannarsi o ingannare: né l'una né l'altra cosa si addicono alla pura verità. Invece vuol dimostrare di non aver serbato il ricordo delle antiche confessioni calpestate, altrimenti non ne avrebbe chiesta ancora un'altra; inoltre

vuole [672*b*] riaccendere l’amore di Pietro che c’era pericolo si fosse un poco spento. Infatti, porre tali domande e stimolare tali risposte, può rafforzare l’amicizia più di qualunque altra cosa. E il ricordo dell’amicizia, il parlare di essa non solo l’accresce quando già esiste, ma può anche farla nascere quando non c’è. Ma fermiamoci qui.

Una pagina del libro VI della *Vita in Christo* con ai margini superiore ed inferiore i titoli nei quali viene suddiviso il testo

(Roma, Bibl. Ap. Vaticana, cod. *Vat. graeo.* 632, f. 249 v.).

In questo modo dunque il Salvatore mostra nelle opere di avere bandito l'ira; ma come maestro e legislatore cos'è per lui più importante della mansuetudine? Dice che non accetterà la preghiera e il sacrificio, se pregheremo od offriremo il sacrificio essendo in collera[28]; dice che mai più concederà il perdono dei peccati, questo dono universale che è venuto a portare dal cielo per tutti, se saremo adirati l'uno contro l'altro[29]: anche se faremo [672*c*] di tutto per ottenerlo, versando fiumi di sudori e di lacrime, anche se daremo il nostro corpo alla spada e al fuoco[30].

Mostra di fare un tal conto della mitezza, che necessariamente chi riflette sulla sua vita deve avere il cuore mite nei confronti di quelli che lo contristano. Lo dichiara lui stesso, dicendo: se mi conosceste, se sapeste quanta mansuetudine è in me, anche il vostro cuore si placherebbe; imparate da me che sono mite e umile di cuore, e troverete riposo per le anime vostre[31].

E anche in un altro modo la mansuetudine è frutto della meditazione sul Cristo: chi vive immerso in questi pensieri necessariamente è preso dall'amore per la sacra mensa[32], ma poiché non è lecito [672*d*] accedere ad essa serbando memoria delle offese, costui dovrà resistere ad ogni sentimento d'ira e custodire l'anima pura dall'odio[33]. Infatti questo sangue, versato dal principio per la riconciliazione[34], giustamente non può tollerare chi è schiavo dell'ira e del furore[35]. Se invero ha parlato al Padre degli omicidi[36], non ha però accusato presso di lui i colpevoli come il sangue versato di Abele, non ha chiesto vendetta come il sangue di Abele contro il fratello[37], anzi assolveva: il grido dell'ucciso otteneva il perdono per gli uccisori[38].

1. *ha introdotto... la vera sapienza*; 588*c*: «lui solo ha fatto conoscere e piantato sulla terra la sapienza celeste». Per «vera filosofia», v. 565*b*.

2. *venne a cercare*; v. 664*d* nota 6.

3. cfr. *Mt.* 24, 23. 25 *par.*; *Io.* 13, 26-30.

4. cfr. *Mt.* 26, 49 *par.*

5. *inaudite;* lett. «più nuove» (καινότατα·, v. (664*c*).

6. cfr. Mt. 26, 47*s* par.

7. cfr. *Mt.* 26, 51 *par.*

8. cfr. *Lc.* 22, 51.

9. cfr. *Lc.* 9, 54.

10. Motivo frequentissimo nei testi liturgici bizantini.

11. *offriva alle catene... scioglievano*: συνδῆσαι... ἐλύετο; γ. 661*c*: «il liberatore del genere umano (ὁ λύσας τό γένος) si è lasciato ridurre in catene (δεδεμένος)».

12. cfr. *Mt.* 26, 50; *Lc.* 22, 48.

13. cfr. *Mt.* 26, 63. 27, 14 *par.*

14. *Lc.* 23, 34.

15. cfr. *Mt.* 27, 50 *par.*

16. cfr. *Mt.* 28, 7 *par.*

17. cfr. *Mt.* 26, 35 *par.*

18. cfr. *Mt. 26*, 56.

19. cfr. *Io. 20*, 19. 21-23.

20. cfr. *Me.* 16, 15.

21. cfr. *Ps.* 44, 17; per il riferimento dì questo testo agli apostoli, cfr. ATANASIO, *In psalmum* 44, PG 27, 213*ab*: «i santi apostoli... sono stati costituiti principi su tutta la terra dal Signore Gesù quando disse: *Andate...* (Mt. 28, 19)»; GIOVANNI CRISOSTOMO, *In psalmum* 44, PG 55, 202: «mi pare che (il Salmo) voglia parlare degli apostoli» divenuti maestri nell'universo».

22. *corifeo*: κορυφαῖον; è uno dei modi più tradizionali di designare Pietro (cfr. fra gli altri CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi* XI 3, PG 33, 693*b*: «Pietro, ... araldo corifeo della Chiesa»).

23. cfr. *Mt.* 26, 70-74 *par.*

24. cfr. *Mt. 26*, 33. 35.

25. cfr. Me. 16, 7: *Dite ci suoi discepoli e a Pietro che vi precede in Galilea.*

26. cfr. *Io.* 21, 15. 17*a*.

27. cfr. *Io.* 21, 17*b*.

28. cfr. *Mt.* 5, 23*s*.

29. cfr. *Mt.* 5, 22; 6, 14*s*; soprattutto 5, 25*s*.

30. cfr. *I Cor.* 13, 3.

31. *Mt.* 11, 29.

32. Una nuova via attraverso la quale Cabasilas si ricollega alla traccia fondamentale del discorso riguardante i misteri: la meditazione non ha soltanto i sacramenti come oggetto, non solo ha lo scopo di perpetuarne in noi l'operazione, ma ci riconduce continuamente ad essi accendendoci del desiderio di riceverli.

33. v. *supra*, 672*b*; cfr. *Liturgia* 12, 396*b*: «(disponendoci a celebrare l'eucaristia invochiamo la pace) perché non può pregare bene, né raccogliere alcun beneficio della preghiera colui che prega senza pace: se la collera lo turba e il rancore ha cacciato la pace dalla sua anima, non troverà nella preghiera il perdono dei peccati, e meno ancora potrà ricevere qualunque altra grazia»; 26, 464*a*: «la presentazione dei nostri doni a Dio (nella celebrazione eucaristica) deve farsi come si deve, cioè nella pace» (segue rimando a *Mt.* 5, 23).

34. *dal principio*: ἐξ ἀρχῆς; cioè nella immolazione cruenta di cui l'eucaristia è memoriale, frutto e partecipazione. Non si può capire il mistero eucaristico e quale sia la disposizione con cui lo si deve ricevere, se non confrontandosi con l'atto supremo della croce al quale ogni celebrazione si riconduce. L'identica formula ἐξ ἀρχῆς altre volte è usata dal Cabasilas a indicare, riferita al Cristo, la sua consacrazione al sacrificio, in atto fin dal primo istante della sua vita (*Liturgia* 2, 376*d*; 11, 389*c*).

35. Analogamente, benché sia diverso il tema specifico che vi si affronta, *Contra feneratores*, 748*d*: «non ti vergogni di comunicare alla mensa eucaristica, mentre agisci in contrasto con essa?... Questo sangue è riscatto, e tu fa schiavo un tuo simile; questo sangue è stato versato per cancellare il tuo debito, e tu non ritieni libero dal debito nemmeno colui che già ti ha restituito quanto ti aveva chiesto».

36. cfr. *Lc.* 23, 36.

37. cfr. *Gen.* 4, 10.

38. cfr. *Hb.* 12, 24.

VIII.

BEATI COLORO CHE HANNO FAME E SETE DI GIUSTIZIA. BEATI I MISERICORDIOSI

Sono operatori di giustizia[1], più di tutti, coloro che vivono con questi pensieri nei quali appare come il Signore del mondo abbia così onorato la [673*a*] giustizia, da trovarsi con i servi e con i condannati, con gli uccisi e con i morti, per rendere a tutti il dovuto[2]: al Padre la gloria e l'obbedienza che da tanto tempo gli spettava e che nessuno poteva offrirgli; ma le catene, il disprezzo e la vergogna al tiranno, del quale distrugge l'iniquo principato, cacciando da noi l'usurpatore[3] e debellandolo con giudizio e giustizia[4].

Avere compassione[5], prendere parte al dolore di quelli che soffrono, considerare come un male proprio le sventure degli altri: da dove si possono attingere questi sentimenti se non da questi pensieri? In essi ci vediamo affatto indegni di misericordia, eppure al di là di ogni attesa fatti oggetto di misericordia[6]. Consideriamo quella prigionia, la schiavitù, le catene, [673*b*] il furore di colui che ci aveva ridotto schiavi; riflettiamo come non c'era alcun termine ai nostri mali, ma avremmo dovuto sperimentare sempre più la cattiveria e la crudeltà del tiranno, la nostra assoluta impotenza e la mancanza di chi potesse darci una mano[7]. Pensiamo inoltre che al tiranno era lecito fare contro di noi quello che voleva e che noi eravamo trascinati da lui come gli schiavi venduti sono trascinati dal compratore[8]. Non c'era nessuna consolazione per i nostri terribili mali, nessun rimedio: non da parte nostra né da parte di altri, non da sopra di noi né dai nostri simili; anzi anche a tutti gli uomini insieme era impossibile portare aiuto al genere umano. Ma perché parlo di rimedio, quando era impossibile perfino ricordarsi semplicemente del medico e pregarlo?[9]

Così dunque, non un messo, non un angelo ebbe compassione di noi mentre giacevamo in tanta infelicità; ma lo stesso Signore[10], lui contro il quale eravamo in rivolta, [673c] lui che offendevamo con le nostre trasgressioni, lui stesso ebbe misericordia di noi: una misericordia inconcepibile, che non può essere espressa a parole, al di là di qualunque proporzione. Per noi non volle soltanto la liberazione dai mali, non si limitò a considerare suo il nostro dolore, lo fece suo in realtà e

trasferì da noi in se stesso i tormenti[11], accettando di apparire lui realmente misero, per rendere noi beati. Perciò, *nei giorni della sua carne*[12], come dice Paolo, sembrò a molti degno di pietà e fu oggetto di compassione morendo di una morte ingiusta: *si battevano il petto e facevano il lamento*[13] su di lui, mentre era condotto a morte. Non solo provarono pena per lui i testimoni oculari, ma già Isaia, vedendolo di lontano, non poteva sopportarne la vista senza piangere e si lasciò sfuggire un lamento pieno di compassione come il compianto per un morto: [673*d*] *L'abbiamo visto e non aveva forma né bellezza*, senza onore il suo aspetto, informe il suo aspetto tra i figli degli uomini[14].

Che cosa può eguagliare la compassione del Cristo? Egli non partecipa soltanto col pensiero e col desiderio alle sofferenze degli infelici, ma nella realtà; non si accontenta di essere mediatore per le nostre sventure, ma prende tutto su di sé e muore la nostra morte[15]. Quali motivi più di questi potrebbero trascinarci alla misericordia per i nostri simili?[16]

Del resto, se l'aver prima sofferto qualche contrarietà ci rende compassionevoli verso coloro che patiscono i medesimi mali e ci fa assumere come nostre le loro disgrazie, c'è forse un male che non abbiamo patito? L'espulsione dalla nostra vera patria[17], [676*a*] la miseria[18], la malattia[19], la più infelice schiavitù[20], l'estrema follia[21]: e da tutto questo siamo stati liberati *per le viscere di misericordia del Dio nostro*[22]. Dunque anche noi dobbiamo essere misericordiosi se qualcuno soffre per uno di questi mali, e rendere ai nostri conservi quella misericordia che ci ha elargito il nostro comune Signore[23].

Appunto per rivelare che bisogna essere miti con i nostri simili, contemplando il modello del divino amore per gli uomini, il Salvatore dice: *Siate misericordiosi, come anche il Padre vostro è misericordioso*[24].

1. Cfr. *Mt.* 5, 6; per la formula «operatori di giustizia» (δικαιοσύνης ἐργάται) si veda *Act.* 10, 35; *Hb.* 11, 33.

2. *rendere... il dovuto*; è questa l'unica volta in cui Cabasilas si rifa al concetto giuridico di «giustizia» (cfr. ARISTOTELE, *Rhetorica* I 9, 1366*b*: «la giustizia è la virtù per la quale ciascuno ha quello che gli spetta, conforme alla legge»), Nell'ampio tratto dedicato alla giustizia nel libro I, essa era stata definita, in senso prettamente biblico, come il dono di Dio «che dà a tutti con larghezza la partecipazione ai propri beni e la comunione alla propria beatitudine» (508*a*), e nel commento all'ottava beatitudine sarà formalmente stabilita l'equazione fra giustizia e virtù (677*a*: δικαιοσύνην, λέγω τὴν ἀρετήν; così anche è sintomatica la sostituzione di ἀρετή a δικαιοσύνη in 677*a*; cfr. *Liturgia* 12, 393*d*: «la parola giustizia... non significa soltanto ripartizione equa, ma designa semplicemente tutte le specie della virtù»). Ciò nonostante, nemmeno in questo contesto pericoloso la formula tradizionale della sconfitta di Satana compiutasi essa pure «con giudizio e giustizia» risulta benché minimamente equivoca: a Satana il Cristo non paga nulla perché nulla è

dovuto all'usurpatore se non «catene, disprezzo e vergogna». ed opera «giustamente» nei suoi confronti con il fatto stesso della sua vittoria, cioè «distruggendone il principato» (v. *infra*). Questa tesi anzi appare qui tanto chiara, che può bastare a togliere anche l'ultima ombra di dubbio che fosse rimasta sul significato di «riscatto» (λύτρον) e di «giusta sentenza» in 508*a*.

3. *usurpatore*: νόθον; v. 529*a*.

4. cfr. *Ps.* 96, 2; v. 508*a*.

5. *compassione*: ἔλεον; cfr. *Mt.* 5, 7.

6. *oggetto di misericordia*: ἐλεουμένους; cfr. *I Pt.* 2, 10.

7. Il debito infatti andava sempre crescendo a motivo dei peccati da noi aggiunti a quello di Adamo: v. 536*d*.

8. In questo modo particolarmente realistico ed efficace, Cabasilas ritorna sulla tesi della perdita della libertà provocata dal peccato: v. 513*a*; 536*a*.

9. Il primo frutto del peccato, e il più evidente segno della schiavitù a Satana nella quale esso fa cadere, è la perdita di coscienza della colpa, o la disperazione di potere essere liberati; secondo una linea di pensiero parzialmente diversa, v. 525*d*: «non portiamo al battesimo nemmeno il desiderio dei beni che ne derivano: ... qui si tratta di qualcosa... al di sopra del nostro pensiero e del nostro desiderio».

10. cfr. *Is.* 63, *9*; v 629*d*.

11. v. 513*d*: «il Salvatore non aveva alcuna traccia di malattia da distruggere:... il tormento dell'innocente costituisce la pena dovuta agli uomini».

12. *Hb.* 5, 7.

13. *Lc.* 23, 27.

14. *Is.* 53, 2*s*.

15. *mediatore*: μεσίτης; in questo luogo Cabasilas intende superare il concetto di mediazione del Cristo intesa come «intercessione», che — benché in sé ineccepibile e biblicamente fondato (cfr. *Hb.* 7, 25: «sempre vivente a intercedere per noi») — gli appare a ragione insufficiente a esprimere la pienezza del mistero: Gesù ci ottiene i doni del Padre, prima ancora che con la sua preghiera, con il suo stesso essere teandrico nel quale assume la nostra umanità comunicandole la sua vita divina. Su questo concetto di mediazione insiste particolarmente in *Liturgia* 44, 464*a*: «il Cristo è il mediatore mediante il quale ci sono venuti tutti i beni che Dio ci ha dato, o meglio che sempre ci dona. Perché non si è ritirato dopo avere adempiuto una volta per tutte il suo ruolo di mediatore con l'averci dato tutti i beni per i quali esercitava la sua mediazione, ma continuamente esercita opera di mediazione, non con parole e suppliche come fanno gli ambasciatori, ma con la realtà di un fatto. E qual è questo fatto? L'unirci a sé e il comunicarci mediante se stesso le sue grazie». 49, 477*a*: «il Cristo è stato mediatore fra Dio e gli uomini non con parole e preghiere, ma con la sua stessa persona (ἑαυτῷ): poiché, essendo nello stesso tempo Dia e uomo, ha unito Dio agli uomini, ponendosi come termine comune fra le due nature». Si veda anche, nella stessa linea, l'uso del termine «mediazione» in *Ritus*, 376. 378 (testi citati in 573*a* nota).

16. Il motivo che Cabasilas propone per esortare alla misericordia non è la miseria degli altri, e la via che indica per giungervi non è la cansiderazione benevola di tale stato «degno di compassione»; ma, secondo il suo solito schema di pensiero, l'assimilazione al Cristo misericordioso, e la meditazione del suo amore per noi. Il Cristo è non solo il punto d'arrivo, ma anche, sempre, l'inizio del cammino e la via da percorrere: come oggettivamente nell'opera salvifica e nei misteri, così soggettivamente in ordine alla nostra appropriazione del dono.

17. v. 512*b*; 529*a*.

18. *miseria*: πενία; v. 665*d*.

19. *malattia*: νόσος; v. 665*d*.

20. *schiavitù*: δουλεία; v. 661*d*.

21. *follia*: μανία: v. 668*a*.

22. *Lc.* 1, 78.
23. cfr. *Mt.* 18, 33*s*.
24. *Lc.* 6, 36.

IX.

PUREZZA DI CUORE, PACE, GIUSTIZIA E COSTANZA NELLE PERSECUZIONI NASCONO DALLA MEDITAZIONE DEI MISTERI

Quale lotta, quale sforzo, quali sudori possono operare la purificazione del cuore[1] ed esercitare l'anima alla santità, [676*b*] se non questi pensieri e meditazioni? Anzi, a considerare attentamente, si può dire che la meditazione sul Cristo non tanto ha questa purificazione come effetto, ma che essa è, già in se stessa, purificazione del cuore[2].

Prima di tutto l'intrattenersi in ottimi pensieri comporta il distacco dai pensieri cattivi e questo è avere il cuore puro[3]. Infatti la nostra vita e la nostra nascita sono duplici: una spirituale e l'altra carnale; lo spirito combatte contro il corpo nei suoi desideri, mentre il corpo si erge contro lo spirito[4]. È impossibile conciliare e unire gli opposti, perciò è evidente a tutti, se non erro, che di questi due desideri quello cui vanno di prevalenza i pensieri per mezzo della memoria ne caccia l'altro. Ora, come la memoria della nascita e della vita carnale e [676*c*] l'applicazione ad essa della mente infonde in noi il desiderio cattivo e la contaminazione che ne deriva, allo stesso modo, se l'anima è occupata dalla memoria continua della nascita battesimale[5], del cibo appropriato a tale nascita[6] e degli altri misteri della vita nuova, è naturale che il nostro desiderio si trasferisca dalla terra al cielo[7].

Poiché *Cristo è la nostra pace, lui che ha fatto dei due uno ed ha distrutto il muro della separazione, l'inimicizia, nella propria carne*[8]; poiché da lui tutto è stato pensato in funzione della pace[9], qual bene può essere ritenuto superiore alla pace da coloro che fanno oggetto della meditazione e dell'impegno dell'anima i misteri del Cristo? Essi andranno in cerca della pace, come ordina Paolo[10], quanto di nessun'altra cosa; in questo si faranno guida degli altri, distruggeranno l'odio [676*d*] stolto, faranno cessare i vani conflitti, ben sapendo che la pace è così preziosa che Dio stesso è venuto sulla terra a comprarla per gli uomini: lui ricco[11] e signore di tutte le cose, non trovò nessuna cosa degna di quel bene, ma la pagò versando il proprio sangue[12].

Poiché infatti tra tutte le cose già venute all'esistenza non trovò nulla che

potesse valere quanto quella pace e quella riccnciliazione di cui andava in cerca, egli fece un'altra, nuova creazione: il suo sangue[13]; e non appena l'ebbe versato, subito divenne riconciliatore e *principe di pace*[14].

Dunque, per condurre bene la propria vita, gli adoratori di quel sangue[15] non possono attribuirsi altro dovere che quello di essere artefici di riconciliazione e di pace tra gli uomini.

[677*a*] Unicamente nell'agire del Salvatore ci è dato di vedere che gran bene sia l'assoluta giustizia, cioè la virtù[16], e quale bellezza le sia congiunta.

Lui solo infatti dimostra una purezza perfettamente libera da contrari: egli non ha commesso peccato[17], e il principe di questo mondo[18], venuto a esaminarlo con occhi malevoli, non ha trovato nulla di che accusare[19] quell'anima divina o biasimarne la bellezza; perciò chi medita sulla vita del Cristo, senza fare o inventare niente altro[20], evidentemente concepirà amore per il Cristo e per la virtù. In tale modo infatti potrà conoscere la bellezza del Salvatore e della virtù e amarla quando l'abbia conosciuta, dal momento che la conoscenza produce ovunque l'amore[21]. Anche Eva fu sedotta allo stesso modo dal [677*b*] frutto dell'albero proibito: conobbe che era bello alla vista e buono a mangiarsi, dice la Scrittura[22].

Naturalmente chi è preso così dall'amore del Cristo e della virtù, per questo amore sopporta anche le persecuzioni[23]: se è necessario, con gioia prende la fuga[24] e si lascia dire le peggiori ingiurie, perché per lui sono riposti nei cieli bellissimi e grandissimi premi[25]. Infatti l'amore dei combattenti per il giudice della gara[26] fa sì che credano in lui riguardo ai premi che ancora non si vedono, e che ritengano certe nel presente le speranze future[27].

Così dunque la continua riflessione e meditazione sul Cristo rende coloro che la praticano [677c] modesti[28], consapevoli dell'umana debolezza e capaci di piangerla, miti, giusti, amici degli uomini, casti, artefici di pace e di riconciliazione, infine presi da tanto amore per il Cristo e per la virtù, che non solo sopportano di essere insultati a motivo di questo[29], ma perfino godono ed esultano nelle persecuzioni[30].

In breve, da questi pensieri deriva il godimento dei massimi beni ed essi ci rendono beati. Così è possibile custodire la volontà nel bene, rendere l'anima bella come si deve, difendere la ricchezza attinta nei misteri[31], non strappare né sporcare la veste regale[32].

1. cfr. *Mt.* 5, 8.

2. Proseguendo lungo la linea di pensiero che trascorre tutto il libro, Cabasilas contrappone la meditazione (μελέτη) alla ascesi intesa in senso tradizionale, fatta di «lotta, sforzo, sudori» (v. *supra*). Ma ora non soltanto per dire che la meditazione — diversamente dall'ascesi monastica — è doverosa e possibile per tutti, in qualunque stato si trovino (v. 641*c*; 657*d*-660*a*), e nemmeno per identificare il frutto dell'ascesi a quello della meditazione, ma per fare della meditazione stessa la più vera ascesi che consiste nell'«esercitare (ἀσκῆσαι) l'anima alla santità», anzi per porre già nell'atto della meditazione il risultato cui tende l'ascesi, che è appunto la purificazione del cuore.

3. v. 664*b*.

4. cfr. *Gal.* 5, 17; se il termine «corpo (σῶμα)» sostituisce impropriamente la «carne (σάρξ)» del testo biblico (v. anche 493*b*), il senso globale del discorso del Cabasilas non è per nulla equivoco: per *corpo* Cabasilas qui intende «la vita carnale» (v. *infra*), cioè quella originata con la nostra nascita naturale avvenuta nel peccato, e per *spirito* «la vita nuova» (v. *infra*: 676*c*) generata dal battesimo e alimentata dall'eucaristia.

5. Insieme col ribadimento della solita dottrina sul pensiero come fonte del desiderio (v. 644*b* e 677*a*), Cabasilas insinua qui due precisazioni di qualche importanza riguardando alla sua antropologia: da un lato, la «memoria» è più chiaramente presentata non come il complesso o l'insieme dei pensieri, ma come la loro configurazione stabile e il loro orientamento fondamentale; dall'altro, proseguendo nell'antitesi fra le due nascite, si contrappongono fra loro anche, nel senso suddetto, due memorie, e si precisa che occorre non soltanto sconfiggere e superare l'essere carnale (= della prima nascita), ma addirittura dimenticarlo, perché il solo pensiero di esso basta a «infondere in noi il desiderio cattivo». La purificazione e la santità viene inoltre individuata nell'atto stesso del pensiero o del desiderio, come nel desiderio del peccato già si opera la contaminazione (μολυσμός) della colpa.

6. *appropriato a tale nascita*: κατάλληλον τῇ γεννήσει; cioè dell'eucaristia (v. 596*a* nota 1). La realtà nuova è vita nel senso integrale del termine, e ha quindi, come quella della vecchia creatura, la sua organica coerenza: atto per atto, e facoltà per facoltà; cfr. TEODORO DI MOPSUESTIA, *Omelia catechetica* XIV 29, 461: «quando avrete ricevuto la nascita sacramentale mediante il battesimo, vi presenterete al nutrimento immortale, di cui vi ciberete come di alimento appropriato alla vostra nascita».

7. v. 568*c*.

8. *Eph.* 2, 14; inizia così una breve e intensa meditazione sulla parola del Cristo che proclama «beati gli operatori di pace» (*Mt.* 5, 9).

9. Nella pace, intesa nel suo senso pieno di comunione con Dio, si riassume evidentemente tutta l'opera della salvezza: «essa» si afferma già nel libro I «è l'amicizia di Dio per gli uomini, il suo amore per la nostra stirpe» (cfr. *Liturgia* 12, 393*cd*: «la pace che viene dall'alto significa la giustizia di Dio; ... pace ha un senso totale: è il frutto di tutte le virtù e di tutta la sapienza spirituale»). Ma questa pace con Dio deve assolutamente effondersi nell'amore fraterno; Cabasilas lo afferma nel modo più vigoroso: la «riconciliazione» (διαλλαγή) operata dal Cristo sulla croce (v. 676*d*) esige che gli uomini diventino a loro volta operatori di pace (676*d*-677*a*: «gli adoratori di quel sangue non possono attribuirsi altro dovere che quello di essere artefici di riconciliazione e di pace tra gli uomini»). Il Cristo è così «riconciliatore» (διαλλακτής) in ambedue i sensi. Analogamente, il commento alla *Liturgia* attribuisce al Cristo sia la pace con Dio (44, 464*b*: «lui solo riconcilia con Dio, lui solo opera tale pace»), sia la pace, pure «lasciata da lui» (cfr. *Io.* 14, 27: 12, 393*c*), «degli uni con gli altri (πρὸς ἀλλήλους) ... e di noi con noi stessi (πρὸς ἡμᾶς)» (*ib.*, 396*a*), cioè la perfetta unificazione del nostro essere riscattato dalla molteplicità (*ib.*: «la pace fa, di molti, uno solo»).

10. cfr. *Rom.* 14, 19.

11. cfr. *II Cor.* 8, 9.

12. Sembra ancora una eco del testo sopra citato *Eph.* 2, 14*s*. Fuori di metafora: nessuna cosa creata, ma

solo il sangue di Gesù, cioè il sangue versato da «Dio stesso... Signore di tutte le cose» può riccnciliare gli uomini con il loro creatore; un ulteriore ribadimento dell'assoluta trascendenza dell'ordine della grazia rispetto a quello della prima creazione.

13. Un nuovo elemento del cristocentrismo cabasiliano: Gesù non soltanto compie la nuova creazione rigenerando gli uomini alla grazia, ma si fa lui stesso la creazione nuova in virtù della quale gli uomini sono riconciliati con Dio (cfr. *Eph*. 4, 24). Riassumendo: il Cristo è insieme colui che riconcilia, lo strumento della riconciliazione, e la riconciliazione stessa.

14. *Is*. 9, 2.

15. *adoratori*: προσκυνοῦντες; cioè i credenti, e in particolare coloro che partecipano all'eucaristia.

16. Allusione all'ultima beatitudine: *Beati i perseguitati a motivo della giustizia, perché di loro è il regno dei cieli (Mt*. 5, 10); ad essa Cabasilas legittimamente ricollega la conclusione della pericope: *Beati siete voi, quando vi oltraggeranno e perseguiteranno...: rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli (ib*., 11*s*: v. 677*b*). Per giustizia = virtù, v. 673*a* nota 2; ma è importante anche notare, reciprocamente, come il termine «virtù» (ἀρετή) appaia qui completamente riscattato da qualsiasi reminiscenza profana, identificato com'è con la δικαιοσύνη evangelica (v. anche 684*d*.

17. cfr. *I Pt*. 2, 22; *II Cor*. 5, 21.

18. cfr. *Io*. 12, 31; 16, 11.

19. cfr. *Io*. 14, 30.

20. *fare... inventare*: ποιοῦντας... μηχανωμένους; ancora una volta Cabasilas sembra voler contrapporre la meditazione, suprema attività dello spirito, purificante e fonte di energia, a pratiche ascetiche complesse e laboriose.

21. *la conoscenza produce... l'amore*: αἴτιον... τοῦ φιλεῖν τὸ καταμθεῖν; v. 644*b* nota.

22. cfr. *Gen*. 3, 6; il Cristo è dunque il nuovo albero della conoscenza del bene e del male, che suscita in noi, a contemplarlo, un'irresistibile concupiscenza spirituale.

23. cfr. *Mt*. 5, 11.

24. cfr. *Mt*. 10, 23.

25. cfr. *Mt*. 5, 12.

26. *amore... per il giudice della gara*; il giudice della gara (ἀθλοθέτης) è evidentemente il Cristo (v. 500*d*: ἀγωνοθέτης). Questa sola formula basta da sé a preservare l'immagine della gara — così tradizionale del resto nella teologia cristiana, a cominciare da Paolo (cfr. *I Cor*. 9, 24*s*; *II Tm*. 4, 7) — da una interpretazione di tipo volontaristico. Occorre inoltre non dimenticare che il premio per il quale si impegnano i combattenti nell'arena spirituale è lo stesso giudice di gara: non una corona quindi, ma il datore delle corone (v. 608*c*).

27. cfr. *Hb*. 11, 1.

28. *modesti*:, μετριύς; la μετριότης — *aurea mediocritas* della tradizione classica, «giusto mezzo» come criterio di tutte le virtù — acquista spesso nella letteratura cristiana il valore di «umiltà» (v. LAMPE, s.v.). Ed è indubbiamente questo il senso del termine nel nostro contesto, dove allude alla prima beatitudine, secondo l'interpretazione datale (v. 661*c* nota 5). Cabasilas d'altronde anche altrove dà a μετριότης tale significato, identificandola con la ταπεινοφροσύνη e contrapponendola alla ὑπερηφανία (*In Demetrium* I, 80: è detta frutto della costante «memoria... dell'umiltà del Signore» e accostata alla mitezza), o all'alto sentire di sé (μέγα φρονεῖν: *Ad Augustam*, 119).

29. In questo riepilogo sono una ad una richiamate le beatitudini di *Mt*. 5, 3-12, con due varianti degne di interesse, oltre all'interpretazione di «povertà» di cui alla nota precedente: alla misericordia è sostituito il più generico «amore per gli uomini» (φιλανθρωπία), e alla purezza di cuore la «castità» (σωφροσύνη).

30. cfr. *Act*. 5, 41; v. 549*b*.

31. v. 684*d*: «custodire la grazia infusa... dai misteri»; sulla «ricchezza» v. 661*d*.

32. v. 520*c*.

X.

L'UOMO, CREATO PER IL CRISTO, DEVE TENDERE A LUI CON TUTTO IL SUO ESSERE

Perciò, come è proprio della natura umana avere l'intelletto e servirsi della ragione[1], così pure si deve credere che opera del pensiero è la considerazione [677*d*] dei misteri di Cristo[2], tanto più che Gesù solo è il modello al quale devono guardare gli uomini[3], sia per il loro agire personale che per la guida degli altri. Gesù, principio, centro e fine[4], ha indicato agli uomini la vera giustizia[5], per la loro condotta privata e per quella pubblica. Gesù è il premio e la corona che devono ricevere i combattenti[6]: bisogna dunque guardare a lui, considerare attentamente la sua vita e, per quanto è possibile, cercare di imparare a fondo, per sapere come bisogna soffrire.

I premi degli atleti si commisurano alle lotte: essi [680*a*] sopportano le fatiche guardando ai premi, con tanta maggiore costanza quanto più ne conoscono la bellezza.

Inoltre chi non sa che Gesù solo ci ha acquistati comprandoci col suo sangue? Perciò non c'è altri a cui dobbiamo servire, per lui solo dobbiamo impiegare noi stessi, corpo e anima, amore, memoria ed energie dell'intelligenza, come dice anche Paolo: *Non siete vostri, infatti siete stati comprati a prezzo*[7].

In principio Dio ha creato la natura dell'uomo in vista dell'uomo nuovo[8]: mente e desiderio sono stati foggiati in funzione di lui[9]. Per conoscere il Cristo abbiamo ricevuto il pensiero, per correre verso di lui il desiderio, e la memoria per portarlo in noi; perché mentre eravamo plasmati era lui l'archetipo: infatti non il vecchio Adamo è modello del nuovo, ma il nuovo è modello del vecchio. Sta scritto che il nuovo Adamo è stato generato a immagine dell'antico[10]; ma ciò è detto a motivo della [680*b*] corruzione che ebbe principio da quest'ultimo e che il nuovo Adamo ereditò per distruggere con i suoi rimedi l'infermità della nostra natura affinché, come dice Paolo, *ciò che è mortale fosse inghiottito dalla vita*[11]. Il vecchio Adamo può essere considerato l'archetipo da noi che lo riconosciamo come il primo riguardo alla natura, ma per colui che ha davanti agli occhi tutte le cose prima che siano, il primo non è che una copia del secondo Adamo. È lui che

è stato plasmato secondo l'idea e l'immagine di questo[12], ma non ha perseverato; o meglio, in verità era tratto verso quell'immagine, ma non l'ha mai raggiunta[13].

Perciò il primo Adamo ha ricevuto la legge, ma il secondo l'ha osservata[14]; al primo fu chiesta l'obbedienza, ma il secondo l'ha compiuta *fino alla morte e morte di croce*[15], come dice Paolo. Il primo, con la sua trasgressione, si mostrò privo di quelle perfezioni che [680c] l'uomo doveva avere; infatti non era al di sopra della natura quella legge che comportava un giusto castigo per il colpevole[16]. Il secondo invece fu perfetto in tutto, come dice: *Ho osservato i precetti del Padre mio*[17]. L'uno ci ha trasmesso la vita imperfetta, bisognosa di mille aiuti, l'altro si è fatto padre della vita immortale per gli uomini[18]. Certamente la natura umana fin dal principio tendeva verso l'immortalità, ma la raggiunse solo più tardi nel corpo del Salvatore, il quale, risorgendo dai morti per la vita che non muore, si fece guida di immortalità per il genere umano[19].

In una parola: il Salvatore solo è stato il primo e l'unico a rivelare l'uomo vero e perfetto nei costumi, nella vita, in tutto.

[680*d*] Il vero fine dell'uomo è la vita integrale, quando il corpo sarà puro da corruzione e l'anima libera da ogni peccato: guardando a quell'ultimo fine Dio ha plasmato l'uomo. Infatti l'opera è in sé compiuta quando il Creatore ha finito di lavorarla in tutto quel che credeva di dover fare, come la bellezza di una statua è data dall'ultima mano dell'artista. Il primo Adamo fu molto lontano dall'essere perfetto, ma il secondo fu perfetto in tutto e partecipò agli uomini la sua perfezione, e [681*a*] conformò a sé tutto il genere umano[20]. Allora, come non credere che le realtà seconde sono il modello delle prime e che il nuovo Adamo è l'archetipo, mentre l'antico è tratto da lui?

Sarebbe del tutto assurdo pensare che il più perfetto tenda al meno perfetto, che il peggiore sia proposto come modello del migliore, che i ciechi conducano i vedenti; ma non è giusto meravigliarsi se quelle realtà meno perfette precedono nel tempo[21]. Bisogna piuttosto ritenere conveniente che queste realtà perfette siano principio delle imperfette, riflettendo ad un fatto: molti esseri destinati all'uso dell'uomo furono formati prima dell'uomo e l'uomo apparve sulla terra ultimissimo di tutti[22], pur essendo la misura di tutti[23]. Basta così.

Per tutti questi motivi l'uomo tende al Cristo, con la sua natura, con la sua volontà, con i suoi pensieri[24]. non solo per la divinità [681*b*] del Cristo, che è il fine di tutte le cose[25], ma anche per la sua umanità: nel Cristo l'amore dell'uomo trova riposo[26], il Cristo è la delizia dei suoi pensieri[27]. Amare o pensare qualunque cosa che non sia lui significa sottrarsi all'unico necessario e deviare

dalle tendenze poste originariamente nella nostra natura[28].

1. V. 568*b*.

2. Il Cristo deve costituire l'oggetto delle operazioni più specificamente proprie dell'uomo, essendo il fine per il quale l'uomo è stato creato (v. *infra*).

3. L'idea della «imitazione del Cristo» è tutt'altro che assente dalla patristica greca. BASILIO, per non citare che un autore, vi ritorna continuamente nelle sue opere ascetiche, dove — rifacendosi del resto a testi evangelici — definisce il cristiano come colui «che si configura a ciò che vede nel Cristo o ascolta da lui» (*Moralia* LXXX 1, PG 31, 860*c;* cfr. *De baptismo* II 11, *ib*., 1621*b*: c» poiché il Signore dice: *Imparate da me*..., è chiaro che quanto dobbiamo fare potremo impararlo con la massima sicurezza ricordandoci dello stesso Signore»; *ib*. II 13, 1628*c*: «guardando il Signore, protendiamoci nel desiderio della gloriosa imitazione di lui». Si veda anche Ps.-BASILIO, *Constitutiones asceticae* 4, PG 31, 1353*a*). Ma in questo contesto il Cristo, come meglio si vedrà in seguito, è proposto all'imitazione, prima che a motivo dell'esemplare perfezione dei singoli comportamenti della sua vita, in quanto è ontologicamente fine dell'uomo: egli è modello (παράδειγμα: *hic*) in quanto archetipo (ἀρχέτυπον: 680*a*).

4. *principto, centro... fine*: πρῶτος... μέσος... τελευταῖος; tenendo conto della prospettiva parzialmente diversa del discorso, si vedano le affermazioni dell'Apocalisse sul Cristo *alpha* e *omega* della storia della salvezza (1, 8. 17; 4, 8). Qui Cabasilas intende ancora una volta richiamare il ruolo del Cristo come soggetto, mezzo e termine della vita di grazia (v. 500*d* etc.); cfr. SIMEONE NUOVO TEOLOGO, *Capita theologies et practica* III 1, 80: «Cristo è principio (ἀπαρχή), mezzo (μεσότης) e compimento (τελειότης)». In IRENEO è di capitale importanza il tema antignostico dell'unico Dio che, pur non avendo in se stesso né principio né mezzo né fine, è principio mezzo e fine rispetto alle cose, poiché le pone in essere, le governa e ne costituisce il termine ultimo (*Adversus haereses* III 25, PG 7, 969*b*-970*a*); le stesse espressioni sono riprese con diversa tonalità sia in Ps.-DIONIGI (*De divinis nominibus* V 8, PG 3, 824*a*; 10, 825*b*) che in MASSIMO CONFESSORE (*Capita theologica et oeconomica* I 7, PG 90, 1085*b*. 1085*d*-1088*a*). Non è da escludere che appunto attraverso Ps.-DIONIGI e MASSIMO tale formula sia giunta al Cabasilas e che egli l'abbia poi così fortemente contrassegnata col suo marchio perse naie.

5. vera giustizia; v. 616*c*.

6. *premio... corona*: γέρας... στέφανος; sul Cristo come «corona», v. 500*d*.

7. *I Cor*. 6, 20.

8. *uomo nuovo;* cfr. *Eph*. 2, 15; 4, 24.

9. *foggiati in funzione di lui*: πρὸς ἐκεῖνον κατεσκευάσθη; v. 560*d*: «a lui è preordinato (κατεσκευάσθη) l'amore umano fin dal principio»; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 621*a*: «(Cristo) è il fine beato per il quale tutte le cose sussistono, lo scopo divino di tutte le cose preconosciuto dal principio: ... guardando a questo fine Dio ha creato le essenze degli esseri, ed è lui propriamente il termine sia della provvidenza che delle cose da essa poste in atto»; *ib*., 656*d*: «(Gesù) costituisce il termine... di ogni movimento della ragione»; GREGORIO PALAMAS, *Homilia* LX 12, OIKONOMOS 259: «a lui (=Cristo) guardava fin dall'inizio... la creazione del mondo, ... e fin dall'inizio l'uomo fu formato in ordine a lui, ... per potere un giorno portare in sé l'archetipo».

10. *a immagine*: καθ' ὁμοιότητα; allusione imprecisa. Probabilmente intende riferirsi a *Phil*. 2, 7: «divenuto a immagine (ἐν ὁμοιώματι) degli uomini»; cfr. anche *Rom*. 5, 14.

11. II Cor. 5, 4.

12. *copia... secondo l'idea e l'immagine*: μίμημα... κατὰ την ἰδέαν... καὶ τὴν εἰκόνα; il discorso è strutturato ed espresso secondo categorie e termini genericamente platonici (cfr. ad esempio *Timeo*, 48*e*, dove si distingue il modello παράδειγμα, la sua forma εἴδος, e la sua copia-imitazione μίμημα), con ogni

probabilità mediati attraverso la tradizione patristica (cfr. GREGORIO NISSENO, *De instituto christiano*, 40: «l'uomo è copia — μίμημα — di quella... beata immagine — εἰκονός»).

13. Correggendo così la formula precedente, Cabasilas introduce una precisazione di grande importanza. Adamo non solo non perseverò nella grazia primitiva nella quale Dio l'aveva posto creandolo a immagine del Cristo, ma neppure prima del peccato fu mai costituito in quella pienezza che si realizza solo nell'immagine perfetta del Padre, che è il Cristo Gesù: prima ancora di cadere, gli mancava dunque qualcosa per la realizzazione adeguata del suo essere, ed egli perciò si muoveva — o meglio era tratto (ὡρμήθη) da Dio — verso il Cristo. Si veda inoltre *c*: «la natura umana fin da principio tendeva (ἠπείγετο... ἐξ ἀρχῆς) verso l'immortalità, ma la raggiunse solo più tardi». La creatura è veramente se stessa nel momento in cui consegue ciò per cui è fatta; ora, non in Adamo l'uomo realizzò ciò a cui Dio l'aveva ordinato, ma solo nel Cristo: è il Cristo perciò il primo vero uomo (v. *cd*: «il Salvatore è stato l'unico a rivelare l'uomo vero: ... infatti l'opera è in sé compiuta quando il creatore ha finito di lavorare»).

14. cfr. GREGORIO PALAMAS, *Homilia* LX 12, OIKONOMOS 259: «in ordine al Cristo Dio diede la legge nel paradiso: Dio infatti non l'avrebbe stabilita se avesse dovuto restare per sempre inadempiuta».

15. *Phil.* 2, 8; cfr. anche la contrapposizione dell'obbedienza del Cristo alla disobbedienza di Adamo in *Rom.* 5, 19.

16. Allo stesso modo in 641*c*; v. 617*a*: «mancandoci sulla terra, il Signore... non ci richiede cose al di sopra della natura».

17. *Io.* 15, 10.

18. Sul Cristo «padre» — come in questo caso, abitualmente in contrapposizione alla paternità di Adamo — v. 600*b*.

19. Secondo Cabasilas dunque l'uomo fu «creato» immortale in quanto «ordinato» all'immortalità: ma di fatto non esiste per lui alcuna immortalità (ἀθανασία) se non nella risurrezione (ἀνάστασις) del Cristo.

20. *conformò a sé*: εἰς ἑαυτὸν ἥρμοσε; il termine ἁρμόζω è usato dal Cabasilas a indicare la congiunzione delle membra al Cristo capo (v. *Indice dei termini*). Anche in questo senso dunque il Cristo è prima di qualunque uomo: tutti infatti sono stati predisposti per «adattarsi» a lui; cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1097*b*: «Siamo stati predestinati prima dei secoli ad essere in lui come membra del suo corpo». Si veda anche 708*c*: «Dio ha ordinato a sé (εἰς ἑαυτὸν ἥρμοσε) la vita dell'anima... e tutto il nostro essere», 712*a*: «il Salvatore è intimamente unito (ἡρμοσμένον) a ciascuno».

21. cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica* XL 2, 1077*a*: «l'imperfetto (ἀτελές) ... è prima nell'esistenza (γένέσει) ed è dopo nell'essenza (οὐσίᾳ)».

22. cfr. *Gen.* 1, 26-31.

23. *misura*: κανών; così il Cristo, che è la «misura» dell'uomo, appare soltanto «pienezza dei tempi» (cfr. *Gal.* 4, 4); cfr. *In annuntiationem*, 492*s*: Dio creò la natura dell'uomo secondo la regola (κανόνα) del suo piano salvifico.

24. v. 680*a*.

25. cfr. Ps.-DIONIGI, *De divinis nominibus* II 10, PG 3, 648*c*: «la divinità di Gesù, ... che definisce (ἀοορίζουσα) tutti i principi e gli ordini, ... è la misura (μέτρον) degli esseri».

26. *riposo*: κατάλυμα; v. 500*d*; 561*a*: «il desiderio dell'anima aspira unicamente al Cristo; qui è il luogo del suo riposo (κατάλυμα), poiché lui scio è il bene, la verità, e tutto ciò che ispira amore».

27. v. 648*b*.

28. *deviare*: παρατροπή; v. 692*d*.

XI.

IL RICORDO DEL CRISTO È RAVVIVATO DALL'INVOCAZIONE CONTINUA DEL SUO NOME

Perché la nostra meditazione sia sempre rivolta a lui, per poter perseverare ad ogni istante in questo impegno, invochiamolo continuamente, a tutte le ore, come l'oggetto dei nostri pensieri.

Non c'è alcun bisogno di alcun apparato per la preghiera, né di luoghi speciali, né di grida per invocarlo[1], perché non c'è luogo dove non sia già presente e già unito a noi, lui che è più vicino a coloro che lo cercano[2] del loro stesso cuore[3].

Per conseguenza bisogna credere fermamente che ci avverrà quello che abbiamo chiesto nelle nostre preghiere e non dubitare[4] perché noi siamo cattivi, [681*c*] ma avere fiducia perché colui che è invocato *è buono con gli ingrati e coi cattivi*[5]. Ben lungi dal disprezzare le preghiere dei servi che l'hanno offeso, lui stesso è venuto sulla terra per primo a chiamarli, quando ancora non lo invocavano[6] e non facevano alcun conto di lui; dice infatti: *Sono venuto a chiamare i peccatori*[7].

Il Signore che ci ha cercati quando non lo volevamo, come si comporterà quando lo invocheremo? Se ci ha amato quando era odiato, potrà forse respingere ora il nostro amore? Così spiega Paolo: *Se quando eravamo nemici siamo stati riconciliati con Dio per la morte del Figlio suo, molto più, una volta riconciliati, saremo salvati nella sua vita*[8].

Riflettiamo ora anche alla forma della nostra supplica[9]: certo non pretendiamo di chiedere e di ricevere quello che conviene agli amici, [681*d*] ma ciò che è permesso anche a servi colpevoli che hanno offeso il loro Signore, e soprattutto ad essi. Non invochiamo il Signore perché ci incoroni e ci riserbi qualche grazia del genere, ma perché ci faccia misericordia[10]. Dal momento che i *sani non hanno bisogno del medico*[11], chi se non i colpevoli dovrebbe implorare dal Signore amico degli uomini la misericordia, il perdono, la remissione del debito e simili doni, e non tornare a mani vuote dopo aver pregato? In una parola, se si ammette che gli uomini devono innalzare a Dio una voce implorante

misericordia, questa è la voce dei peccatori, di chi cioè ha commesso azioni bisognose di misericordia.

Ora noi invochiamo Dio con la lingua, con la volontà, [684*a*] con i pensieri, per applicare il rimedio a tutte le facoltà con le quali abbiamo peccato, l'unico rimedio salutare: infatti *non c'è altro nome nel quale dobbiamo essere salvati*[12].

1. Oltre a insistere sull'accessibilità a chiunque della via da lui indicata per realizzare l'unione di volontà col Cristo (v. 641*c*), Cabasilas con queste parole allude già al tipo particolare di preghiera che farà oggetto del suo discorso in questo capitolo: un'invocazione «continua», secondo il comando di Paolo (cfr. *Thess*. 5, 17), e semplice, che per natura sua non esige d'essere fatta con speciale apparato (παρασκευή) o in un luogo sacro (τόπος), o con canti e formule pronunciati a voce alta (βοή). Si tratta, in altri termini, non della preghiera liturgica — che richiede appunto tutte e tre queste condizioni — ma di quella personale e segreta. È da notarsi inoltre che la preghiera continua è qui vista — conforme alla grande tradizione spirituale bizantina — come un mezzo per conservare la perenne memoria di Dio, nella quale è la perfezione della vita cristiana.

2. cfr. *Ps*. 144, 18.

3. Egli è infatti il vero cuore di coloro che si sono uniti a lui: v. 597*ab;* 621*d;* 644*ab*; 648*b*. Sul valore particolare dell'affermazione in questo contesto, si veda 684*a*, nota 12.

4. cfr. *Iac*. 1, 6.

5. *Lc*. 6, 35.

6. È una variazione sul tema così frequente della nostra salvezza compiuta per iniziativa di Dio; come altrove si dice che «non noi abbiamo cercato lui, ma lui stesso è venuto a cercarci (ἐζήτησε) (v. Introduzione, 26*s*), così ora che «egli ha chiamato (ἐκάλεσε) coloro che non lo chiamavano (μὴ... καλέσαντας)»; v. 673*b*: «era impossibile perfino ricordarsi semplicemente del medico e pregarlo».

7. *Mt*. 9, 13.

8. *Rom*. 5, 10.

9. *supplica*: ἱκεσίας; nel commento alla *Liturgia*, che tratta più volte delle varie forme di preghiera, ripetutamente Cabasilas contrappone la ἱκεσία alla εὐχαριστία, come la supplica con cui si invoca per ricevere (ἵνα λάβωμεν) al ringraziamento con cui si celebra per avere ricevuto (ὅτι ἐλάβομεν: 10, 388*b* cfr. *ib*., 389*b* 33, 444*a*; 49, 481*c* 52, 485*b*-488*d*). In altri testi della stessa opera si spiega il significato anche di altri modi di preghiera: «la glorificazione» (δοξολογία) e la «confessione» (ἐξομολόγησις: 11*s*, 3920-396*d*).

10. *faccia misericordia*: ἐλεήσῃ. La forma specifica di questa invocazione è dunque: «abbi misericordia (ἐλέησον)». A questa formula Cabasilas attribuisce altissimo valore, vedendo in essa l'espressione — oltre che del desiderio di perdono — anche del «rendimento di grazie» e della «confessione»: praticamente, cioè, della preghiera completa, in cui si realizza l'atteggiamento fondamentale della creatura davanti al suo Signore; cfr. *Liturgia* 12, 393*b*: «Che cosa si domanda? Che si abbia misericordia di noi (ἐλεηθῆναι). Questa è una domanda (αἴτημα) di condannati che, non potendo far valere alcuna giustificazione, gridano al loro giudice quest'ultima parola, attendendosi di ottenere ciò che chiedono non dalla propria giustizia, ma dalla sua bontà, e questo significa testimoniare la grande benevolenza del giudice e insieme la propria malvagità: ed è quindi preghiera di confessione (ἐξομολογήσεως) e di ringraziamento (εὐχαριστέας)». E questo ἐλέησον contiene in sé tutto ciò che noi possiamo chiedere a Dio, come si dice ancora in *Liturgia* 13, 397*a*: «chiedere a Dio la sua misericordia (ἔλεος) è chiedergli il suo regno, quel regno che il Cristo ha promesso di dare a coloro che lo chiedono, aggiungendovi anche tutte le altre cose di cui abbiamo bisogno (cfr. *Mt*. 6, 33); per questo (i fedeli) si accontemano di questa invocazione, poiché essa contiene in sé tutto (πάντα ὁμοῦ δυναμένη)». Ma, pur avendo una portata così ampia, qui 1'ἐλέησον è considerato prevalentemente come la preghiera dei

peccatori (τῶν ἡμαρτηκότων: v. *infra*),

11. *Mt.* 9, 12.

12. *Act.* 4, 12; il nome al di fuori del quale non c'è salvezza è, come risulta dal testo degli Atti dal quale è tratta la citazione, quello di Gesù. Questo capitolo, pur senza farne espressa menzione, è tutto consacrato alla cosiddetta «preghiera di Gesù (Ἰησοῦ εὐχή)», l'invocazione costante dei monaci bizantini, anche oggi diffusissima tra i fedeli della Chiesa d'Oriente. Giustamente quindi, pur senza averne individuato in particolare questo passo, osserva la LOT-BORODINE che Cabasilas «senza designarla per nome, vi fa tuttavia allusioni molto trasparenti e chiaramente percepibili per coloro che sanno» (*Un maitre*..., 133). La formula con cui certo anche al tempo del Cabasilas si esprimeva tale invocazione era prevalentemente: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me (peccatore)». Già nel trattato *Sulla custodia del cuore* di NICEEORO ESICASTA questa preghiera è presentata come essenziale per conservare la mente fissa in Dio: «non tacere e non fermarsi mai, ma avere come opera e meditazione incessante: Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi misericordia di me; mai cessare da questa opera, che conserva la mente senza distrazioni, la rende inviolabile e intangibile dagli attacchi del nemico, e fa crescere ogni giorno più l'amore e la brama di Dio» (*Philokalia* IV, 27). Ma le prime origini di tale forma di orazione risalgono a ben più lontano: in termini certo meno rigorosamente formulati, la «preghiera di Gesù» si trova già sostanzialmente in alcuni dei Padri più antichi (si veda al riguardo HAUSHERR, *Noms du Christ*..., 123-234). A uno a uno, sono qui presentati dal Cabasilas tutti gli elementi che la caratterizzano: occupazione in cui si concentra ogni facoltà («la lingua, ... la volontà, ... i pensieri, per applicare il rimedio a tutte le facoltà»), attività incessante («continuamente»: 681*b*), invocazione semplice e senza apparato («non c'è bisogno di predisporre alcunché»: *ib.*), diretta al nome di Gesù (*hic*), con implorazione di misericordia (ἐλέησον: nota 10), animata da spirito di compunzione e dalla consapevolezza del proprio peccato («servi colpevoli che hanno offeso il loro Signore»: 681*d*). La stessa allusione al Cristo «più vicino a noi del nostro stesso cuore» (681*b*) appare un elemento non trascurabile nel quadro di questa interpretazione: il metodo della preghiera a Gesù, infatti, consiste proprio nel ripetere l'invocazione «rientrando» nell'intimo del cuore. «l'unione con Dio non si consegue senza... ritornare, o meglio entrare in noi stessi: ... cerchiamo il tesoro dentro al nostro cuore; (...) entra con la mente nel luogo del cuore» (NICEFORO ESICASTA, *Sulla custodia del cuore*, 5*s.* 27). Non può quindi ritenersi quanto afferma il BOBRINSKOY, *Onction chrismale*..., 7: «Cabasilas non parla mai... del metodo esicasta dell'orazione spirituale».

XII.

È L'EUCARISTIA CHE CI RENDE CAPACI DI PENSARE INCESSANTEMENTE AL CRISTO

A renderci capaci di compiere tutto ciò basterà quel pane che veramente fortifica il cuore dell'uomo[1]: conferirà vigore allo sforzo e sradicherà dall'anima l'indolenza sul nascere[2]. Quel pane è venuto dal cielo per portarci la vita[3]: dobbiamo cercare di nutrirci di lui in ogni modo e guardarci dalla fame facendo di quel convito la nostra occupazione continua[4]. Non è bene astenersi dalla sacra mensa più a lungo del dovuto per timore di non essere troppo degni dei misteri, e così rendere l'anima in tutto più debole e più cattiva, ma — dopo essere andati dai sacerdoti a confessare i peccati[5]— dobbiamo bere il sangue purificatore[6].

[684*b*] Del resto, se ci nutriamo di questi pensieri, non ci renderemo certo colpevoli di peccati così gravi da precluderci la sacra mensa; ma, come sarebbe empio osare di accostarsi ai sacri doni dopo aver peccato a morte[7], allo stesso modo non è bene fuggire quel pane senza essere malati di tali malattie.

Infatti coloro che ancora resistono ai carboni accesi[8] con la loro volontà fanno bene a guardarsene e a non riceverlo in casa loro prima di essersi riconciliati[9], ma chi ha la volontà retta, anche se colpito da altre infermità, ha bisogno della medicina corroborante e deve ricorrere all'artefice della salute, a lui che *ha preso su di sé le nostre infermità e ha portato le nostre malattie*[10]. Non è bene fuggire il medico col pretesto della malattia, poiché proprio per essa deve essere cercato.

Questo sangue mette delle porte ai nostri sensi e non lascia passare nulla che possa contaminarli; [684*c*] o meglio, segnandone le porte, respinge lo sterminatore[11]. Questo sangue fa un tempio di Dio del cuore in cui si è effuso[12], più di quanto non facesse il sangue tipico delle mura erette da Salomone[13], e non permette che vi si stabilisca alcun idolo cattivo, *l'abbominio della desolazione nel luogo santo*[14].

Questo sangue, fortificando il pensiero con lo Spirito sovrano, come pregava David[15], gli assoggetta la prudenza della carne[16] e l'uomo gode di una quiete profonda.

Ma perché prolungare il discorso intorno al mistero di cui già prima è stato detto ampiamente quali effetti produce sugli iniziati?

Se saremo così uniti al Cristo nel sacramento, nella preghiera, nella meditazione, nei pensieri[17], [684*d*] eserciteremo l'anima ad ogni virtù[18], conserveremo — come ordina Paolo — il deposito che ci è stato affidato[19], e custodiremo la grazia infusa in noi dai misteri[20].

Lui solo infatti ci inizia ai misteri ed è i misteri, lui solo egualmente custodisce in noi il dono che ci ha fatto e ci dispone a perseverare in ciò che abbiamo ricevuto, *perché*, dice, *senza di me non potete fare nulla*[21].

1. cfr. *Ps*. 103, 15; *veramente*: a differenza cioè del pane naturale, l'eucaristia nutre in verità la vera vita dell'uomo.

2. L'insistenza di tutto il libro sulla necessità di vincere l'indolenza (ραθυμία) e di impegnarsi nello sforzo (σπουδή: v. *Indice dei termini*) si chiude opportunamente con questo richiamo ai misteri, unica fonte di ogni energia spirituale. Sempre più chiaramente la teologia cabasiliana appare nella sua perfetta unitarietà: se l'opera dell'uomo consiste nel permettere al sacramento di continuare a svolgere la sua azione santificante — e solo a questo tendono la meditazione e la preghiera — è ancora in virtù del sacramento che l'uomo ha la forza di lasciarlo sussistere e agire in se stesso.

3. cfr. *lo. 6*, 33.

4. v. 664*a*.

5. Sul rapporto fra il sacramento dell'eucaristia e quello della penitenza, v. 592*b*; cfr. GREGORIO PALAMAS, *Homilia* LVI 3, OIKONOMOS 202: non è lecito ricevere l'eucaristia «senza la confessione e la susseguente penitenza (...) perché questo corpo... non si compiace di abitare in un corpo soggetto al peccato (cfr. *Sap*. 1, 4)».

6. L'eucaristia stessa è infatti forza di purificazione (καθάρσιον) e medicina (φάρμακον), essendo in essa presente il cristo «medico» (v. *infra*).

7. Il peccato *ad mortem* (ἁμαρτία πρὸς θάνατον) di *I Io*. 5, 16*s* è qui diventato il peccato «grave» — manifesto od occulto — che esclude dal diritte di partecipare ai misteri; cosi anche secondo *Liturgia* 46, 465*d*: «la Chiesa non consente che presentino le offerte coloro che sa aver peccato mortalmente (θανάσιμα ἁμαρτήνοντας): ... essa tuttavia non sempre conosce quelli che hanne mancato in tale modo». Il concetto è meglio precisato *ib*. 36, 449*b*: «forse che ogni peccato dà la morte (νεκρὸν ποιεῖ) all'uomo? Niente affatto, ma solo il peccato πρὸς θάνατον; ... per questo nulla impedisce che i battezzati, s: non hanno commesso colpe tali che possano separarli dal Cristo (τοῦ Χριστοῦ διαστῆναι)... partecipino alla santificazione comunicando ai santi misteri... poiché continuano a essere membra vive unite al capo». Ma già nel nostro testo, il seguito del discorso aggiunge un importante elemento chiarificatore: un criterio discriminante decisivo è costituito dall'atteggiamento intimo della volontà (γνώμη), che può essere divisa dal Cristo e opporglisi (πολεμεῖν), o rimanere fondamentalmente nella rettitudine (ὀρθῶς ἔχειν) nonostante le sue debolezze

8. *carboni accesi*:, ἄνθραξι; sull'eucaristia come fuoco, v. 664*a*.

9. *riconciliati*: διηλλάχθαι; v. 521*c*-5240 (con riferimento al rapporto fra battesimo ed eucaristia): «è impossibile stare fra gli amici prima di essersi riconciliati (πρὶν κατηλλάχθαι)».

10. *Is*. 53, 34 in *Mt*. 8, 17.

11. cfr. *Ex. 12*, 13. 23.

12. *effuso*: ἐχέθη; v. *Indice dei termini a* ἐγχέω.

13. cfr. *III Rg.* 8, 63; il sangue «tipico (τυπικόν)» è quello della figura (τύπος) profetica, che attende di essere realizzata pienamente e sostituita dalla verità (ἀλήθεια): v. *508*d; 509*cd;* 580*c*. Sull'uomo come tempio di Dio più che ogni edificio consacrato al culto anche nella legge nuova, v. 629*c*.

14. *Mt.* 24, 15; cfr. *Dan.* 11, 31. 12, 11; ciò che nel testo biblico è detto del tempio di Gerusalemme, viene qui riferito al nuovo vero tempio, che sono i fedeli in comunione col Cristo e consacrati dal suo sangue. Si noti ancora come sia attribuito direttamente all'eucaristia lo stesso effetto di preservazione dal male che all'inizio del libro veniva detto dei buoni pensieri (v. 664*c*; 648*b*; 653*cd*).

15. cfr. *Ps.* 50, 14.

16. cfr. *Rom.* 8, 6.

17. Questo riepilogo richiama tutti gli elementi successivamente esaminati nel libro: i pensieri in genere (λογισμοί: cap. II), la meditazione (μελέτη; cap. III-X), le preghiere (εὐχαί cap. XI), l'eucaristia (τελετή cap. XII).

18. *eserciteremo*: ἀσκήσομεν; v. *Indice dei termini*.

19. I testi delle lettere pastorali che si riferiscono al *depositum fidei* (*I Tm.* 20; *II Tm.* 1, 12. 14) sono qui intesi della «vita in Cristo» comunicataci dai misteri.

20. v. 677*c*.

21. *Io.* 15, 5. In questo contesto, il senso attribuito dal Cabasilas alla parola del Signore appare chiarissimo: non «senza il mio aiuto e la mia collaborazione», ma «senza che sia io — io solo (μόνος), anzi— ad agire in voi». In tale modo, ritornando per nuova via all'affermazione del Cristo «principio, centro e fine» (677*d*) di ogni attività spirituale, Cabasilas precisa, e sembra anzi formalmente correggere — pur senza smentirla — l'affermazione posta all'inizio del libro: «mentre a lui solo (ἐκείνῳ μόνῳ) appartengono i misteri, ... conservare (φυλάξαι) questa vita... e rimanere viventi è anche opera del nostro impegno» (τῆς ἡμετέρας σπουδῆς ἔργον: 640*a*); questo rimane certamente vero, purché si abbia presente che il nostro stesso impegno è tenuto vivo dal Cristo che agisce in noi, e che quindi in ultima analisi è solo opera sua conservare (φυλάσσειν) il dono che egli ci ha fatto (v. 684*a*).

Libro VII

COME DIVIENE COLUI CHE, INIZIATO AI MISTERI, CON IL PROPRIO IMPEGNO HA CUSTODITO LA GRAZIA IN ESSI RICEVUTA

I.

FRUTTO DEI MISTERI E DELL'IMPEGNO DELL'UOMO È LA RETTITUDINE DELLA VOLONTÀ

[685*a*] Si è detto quale è divenuto l'iniziato ai misteri e per quale via può custodire i doni in essi ricevuti; ora bisogna chiedersi che cosa accada di colui che ha custodito tali doni. Come si trasforma nel suo comportamento, se ai doni di Dio aggiunge il proprio sforzo?[1]

La vita in Cristo risulta di due elementi ed entrambi separatamente[2] hanno costituito il tema dei libri precedenti: il primo è la grazia che si riceve nelle sacre iniziazioni, il secondo è l'impegno, da parte di chi ha ricevuto il dono, nel custodirlo. Ci rimane dunque da considerare nella sua interezza questa vita che ha già preso consistenza[3], per mostrare qual è il risultato di quei due elementi e fin dove può arrivare la totale cooperazione della virtù umana alla grazia.

Se si volesse spiegare che cos'è la salute e quanto è grande la sua utilità, non si potrebbe farlo meglio [685*b*] che presentando un individuo perfettamente sano: così anche noi raggiungeremo il nostro scopo esaminando l'insieme prodotto dai due elementi.

Mettiamoci quindi davanti agli occhi un uomo che viva così ed esaminiamolo con grande cura per imparare a conoscerne la vigoria e la bellezza. Non badiamo tuttavia ai suoi doni esteriori, anche se ha ricevuto la grazia di risplendere per prodigi, ma semplicemente a lui ed alla bellezza interiore, la virtù dell'anima[4]. Dai doni esteriori, infatti, si può arguire l'uomo virtuoso, ma essi sono solo un segno della virtù: per conoscere un uomo invece bisogna mettere alla prova i suoi costumi. Perché dunque dovremmo fare delle congetture o cercare dei segni, quando possiamo toccare direttamente la realtà? Tanto più che non sempre questi doni sono un segno sufficiente di virtù: non tutti [685*c*] gli uomini virtuosi ne sono forniti, né tutti quelli che li possiedono sono operatori di virtù. Infatti molti hanno potuto grandi cose agli occhi di Dio senza fare miracoli, mentre talvolta sono stati compiuti prodigi da uomini malvagi[5]. Nulla è impossibile a chi invoca il Cristo[6]; queste opere però non sono frutto dell'agire umano, ma sono date affinché si manifesti la potenza di colui che è invocato.

Perciò le sacre iniziazioni e ogni fatica dell'uomo sono ordinate all'acquisto della virtù[7], ma, quanto alla potenza dei miracoli, nessun sapiente ha mai scoperto con quali fatiche sia possibile ottenerla. Che dico? Anzi ‹i sapienti› [688*a*] non hanno alcun desiderio di tali doni, e pur possedendoli non li cercano, perché non è lecito rallegrarsi di averli: *Non godete perché vi stanno soggetti gli spiriti, godete piuttosto perché i vostri nomi sono scritti nei cieli*[8].

Dunque, quando si cerca la virtù è futile darsi tanto da fare per ciò che non produce la virtù e non può manifestarne la presenza.

Se uno gode di visioni e rivelazioni e conosce tutti i misteri, non per questo lo riconosceremo virtuoso e l'ammireremo. Certamente questi doni conseguono talvolta dalla vita in Cristo, ma non la costituiscono e non la producono; sicché, chi bada solo ad essi, non ne ricava alcun profitto per la virtù. Anche questo è spiegato dal beato Paolo nella lettera ai Corinti: *Se conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la* [688*b*] *scienza, ma non ho l'amore, io sono un niente: sono un bronzo sonante o un cembalo squillante*[9].

Dunque, lasciando da parte tutto il resto, guardiamo soltanto alla volontà dell'anima, poiché in essa risiede la bontà o la cattiveria dell'uomo, la salute vera o la malattia, anzi la vita o la morte[10]. E quando la volontà è buona e rivolta a Dio solo, questa è la vita beata. Infatti il frutto dei misteri e della meditazione dell'uomo consiste nell'adesione della volontà a colui che solo è veramente buono. E tutta la cura di Dio per il genere umano mira a questo solo fine, come si può constatare[11]; ad esso tende ogni promessa di beni e ogni minaccia di mali[12], per esso Dio ci ha edificato questo mondo, ci ha dato le leggi, si è compiaciuto di donarci miriadi di beni e di passare attraverso molti [688*c*] mali: per convertirci a sé e convincerci a volere lui e ad amare lui solo.

Tutto ciò è evidente, perché in cambio del bene che ci ha fatto esige da noi un solo tributo: volere il bene ed avere una volontà buona. Lo attestano inoltre tutti i precetti, lo attestano le esortazioni; infine, ogni parola pronunciata a vantaggio dell'uomo mira al medesimo scopo.

Per distruggere la cupidigia, per castigare i desideri del corpo, per mettere un freno all'ira, per bandire la memoria delle offese, il Signore non chiede all'uomo nient'altro che volontà buona e mansuetudine. Anche la povertà in spirito, il pianto, la compassione, la mitezza — insieme con tutte le altre virtù di cui parla il Cristo proclamando beati coloro che le praticano[13] — sono realmente opere della volontà[14].

Ancora: aderire alle rette dottrine e credere tutta la verità intorno a Dio [688*d*] è proprio degli uomini di volontà buona[15]. Dio dice[16] che tutta la legge è

stata istituita in funzione dell'amore[17]; ma l'amore è una potenza della volontà. Dunque, quando Dio ci chiede i frutti della nostra volontà, dopo tutta la sua pedagogia e provvidenza, vuol dire che nella volontà ha infuso e seminato ogni potenza ed ogni predisposizione al bene[18]. Per questo ci ha dato il battesimo e le altre sacre iniziazioni: per fare buona la nostra volontà; in essa opera tutta la forza dei misteri, in essa è presente la vita nuova[19].

Del resto che efficacia hanno in noi le sacre iniziazioni? Ci preparano alla vita futura: infatti, come dice Paolo, sono *potenze del secolo futuro*[20]; ma qual è [689*a*] l'unico modo per prepararsi? l'osservanza dei precetti di colui che nel secolo futuro può dare la corona o il castigo[21]. Questo appunto fa abitare Dio in noi: *chi mi ama osserverà i miei precetti e il Padre mio lo amerà e verremo e faremo dimora presso di lui*[22].

Ora l'osservanza delle leggi dipende interamente dalla volontà. Perciò sono proposti dei premi per coloro che onorano il legislatore e dei castighi per coloro che lo disprezzano: si tratta di una scelta volontaria ed è proprio la libera scelta dell'anima che comporta sempre la responsabilità. Non si darebbe né premio né castigo per atti del tutto involontari[23].

1. Sul problema del libro VII e della sua connessione con i precedenti, si veda *Introduzione*, 14*s*.

2. *separatamente*: χωρὶς ἑκατέρου. In realtà, pur avendo proceduto in modo ordinato, e distinto accuratamente fin dalla prima enunciazione del suo piano l'opera di Dio e quella dell'uomo, Cabasilas — come si è ripetutamente osservato — non aveva mai «separato» questi due momenti coessenziali: tutto il suo sforzo anzi tendeva appunto a risolverli in una sintesi unitaria, con la riduzione di tutto al persistere nell'uomo dell'azione del Cristo (si veda soprattutto l'ultimo capitolo del libro VI). Il sinergismo, che talvolta affiorava nell'immagine del Cristo che «combatte con noi» (συναγωνίζεται) porgendoci la sua mano soccorritrice (v. 500*d*. 608*ab.d*), era poi sempre immediatamente superato in formule più rigorose, che finivano col ricondurre tutto alla sola opera del Signore (v. *Introduzione*, 44-46); perciò espressioni come quelle che seguono: «cooperazione della virtù umana alla grazia» (ἀρετὴν... τῇ χάριτι συνελθεῖν), o «l'insieme prodotto dai due elementi» (τὸ συναμφότερον), pure essendo in se stesse corrette, introducono — rispetto al discorso precedente — una sensibile variazione di prospettiva.

3. *nella sua interezza*: ὁλόκληρον. Questo di fatto risulta essere il vero tema del libro, che perciò — mentre si distingue nettamente dalla linea seguita finora, tutta sacramentale — ha in se stesso la sua piena giustificazione; Cabasilas avrebbe potuto dargli come titolo: «il cristiano perfetto».

4. Sulla bellezza (qui propriamente «ornamento»: κόσμος) della virtù, v. 677*a*.

5. Questa dottrina sul valore secondario dei carismi miracolosi — anzi sulla loro ambiguità sia per l'uso che se ne può fare sia in colui che ne è dotato — è del tutto tradizionale. Fra i grandi Padri, vi ha insistito particolarmente BASILIO, in evidente polemica contro i messaliani: è possibile godere di carismi strepitosi per misteriosa disposizione di Dio (διά τινα οἰκονομίαν), ed essere tuttavia meritevole di condanna, qualora non si ubbidisca ai comandamenti (*Moralia* VII 1, PG 31, 712*b*), o di tali carismi ci si serva per proprio interesse o a propria gloria (*Regula brevius* 179, PG 31, 1201*b*-1204*a*; 282, 1280*b*-1281*a*; *De baptismo* I 2, PG 31, 1568*c*).

6. cfr. *Io*. 14, 13.

7. *ordinate-virtù*, τῆς ἀρετῆς ἕνεκα; v. 688*d*: «per questo ci ha dato il battesimo e le altre sacre iniziazioni: per fare buona la nostra volontà». Nonostante l'impostazione particolare di questo libro, è da ritenersi che — conforme alla sua visione teologica di fondo — Cabasilas per «virtù» e «buona volontà» (ἀγαθὴ γνώμη) intenda ancora la radicale trasformazione nel Cristo e la comunione intima con lui, cioè quella κοινωνία γνώμης di cui al libro VI (v. 641*a*) e quella ἀρετή che è la giustizia stessa di Dio operante in noi (v. 677*a* nota 16). Ciò risulta del resto anche dal seguito immediato dell'ultima citazione — la «buona volontà» è tanto preziosa, perché «in essa opera tutta la forza dei misteri, in essa è presente la vita nuova» (688*d*) — e ancora meglio da 688*b*: «il frutto dei misteri e della meditazione dell'uomo consiste nell'adesione della volontà (il greco è più forte:τῆς γνώμης γενέσθαι) a colui che solo è veramente buono».

8. *Le*. 10, 20. Tutto quest'ultimo tratto ha un parallelo sign_ficativo in *Constitutiones apostolicae* VIII 3*s*: «cacciare i demoni non è di profitto a noi, ma a coloro che ne sono liberati dall'azione del Cristo, come egli stesso ci insegna quando dice: *Non godete*... (*Le*. 10, 20): comandare ai demoni è infatti opera della sua potenza, mentre avere i nomi scritti in cielo dipende dalla nostra buona volontà e dal nostro impegno, beninteso coadiuvati da lui. Non è dunque necessario che tutti i fedeli caccino i demoni o risuscitino i morti o parlino in lingue».

9. *I* Cor. 13, 1*s*.

10. *volontà dell'anima*; v. 641*d*: «la più grande e migliore parte di noi *è* nella volontà (θελήσει) e nelle sue libere scelte (βουλήμασιν)».

11. v. 657*b*: «a voi non chiedo... niente altro se non che mi amiate». Anche qui, se tanto si valuta la volontà e la virtù, è perché in esse abita e si esprime l'amore; ciò risulta da quel che segue, dove «l'adesione della volontà a Dio» è identificata con «l'amare lui solo», e da 688*d*: «tutta la legge è stata istituita in funzione dell'amore; ma l'amore è una potenza della volontà».

12. *promessa... minaccia*, ἐπαγγελία... ἀπειλή. Su questa alternanza di forza e soavità nell'unica chiamata di Dio all'amore cfr. BASILIO, *De iudicio*, PG 31, 673*a*: «promettendo... minacciando (ἐπαγγελλόμενος... απειλών)». *Regula fusius* 2, PG 31, 913*c*: «ha frenato con le sue minacce la propensione al male, e suscitato la brama del bene con le sue promesse». *De baptismo* I 2, PG 31, 1556*d*: «ci ha distolto da ogni peccato... e ci ha sospinto alla giustizia secondo Dio... con tremende minacce e con promesse buone e sommamente desiderabili» Così anche MASSIMO CONFESSORE, *Liber asceticus*, PG 90, 912*b*. 920*d*.

13. cfr. *Mt*. 5, 1-12.

14. Nonostante questa insistenza sulla volontà, parlare — come ripetutamente la LOT-BORODINE — di un «volontarismo» cabasiliano (*Un maître*..., 68: «volontarista nato»; 384 nota: «volontarismo attivo»; 388: «volontarista convinto»), o peggio di «pragmatismo», benché «di buona lega» (*ib*., 6) è certo inesatto: per Cabasilas la volontà «buona» non è l'asse della vita cristiana né il suo principio dinamico, ma semplicemente la verifica e il risultato dell'opera di Dio. Così espressamente 688*d*: «Dio ci ha dato il battesimo e le altre sacre iniziazioni per fare buona la nostra volontà».

15. Il piano più profondo sul quale Cabasilas s'era posto nella prima parte dell'opera gli aveva consentito di precisare assai meglio sia il significato dei termini che l'ordine delle cause: la fede, oltre e più che «adesione alle rette dottrine», è «esperienza» (πεῖρα) di Dio; perciò, pure esprimendosi nella volontà, essa non può essere che frutto di una rivelazione previa che illumini l'anima toccandola con raggio invisibile (v. 565 b).

16. *Dio dice;* si tratta di una parola del Cristo: ma, come più volte s'è osservato, Cabasilas non esita a riferire senz'altro a Dio ciò che è proprio del Verbo incarnato.

17. cfr. *Mt*. 22, 36-40.

18. *frutti - seminato*; cfr. BASILIO, *Regula fusius* 2, PG 31, 909*a*: «da Dio abbiamo già ricevuto le energie per adempiere tutti i comandamenti che egli ci ha dato: ... non ci è dunque chiesto da lui nulla di singolare»; e soprattutto *Regula fusius* 3, *ib*., 917*a*: «Dio ci chiede i frutti (καρπούς) di ciò di cui già prima ha gettato in noi i semi (σπέρματα)».

19. v. 724*a*: «la vita beata consiste nella perfezione della volontà».

20. *Hb.* 6, 5; di fatto questo testo, più che specificamente ai misteri, allude in generale all'esperienza della vita nuova in Cristo, e soprattutto ai carismi dello Spirito.

21. Il tema dei sacramenti come preparazione (παρασκευή) alla vita futura, che trascorre tutta l'opera, è enunciato fin dall'inizio come tesi capitale (493*b*-496*a*), e viene formalmente ripreso al principio del libro V: «i sacri misteri... ci preparano alla vita vera» (625*c*). Ma — mentre negli altri testi si dice sempre che tale preparazione consiste nella formazione embrionale del nostro essere in Cristo (496*bc*), cioè nella creazione di nuovi organi e potenze (δυνάμεις) vitali (493*b*), di membra (μέλη) e facoltà sensitive (αἰσθήσεις: 541*a*) e dell'occhio con cui potremo vedere Dio (4960; 5680), nella conformazione al Cristo (625*b*) e nell'opera con cui egli ci crea, ci guarisce e ci nutre facendosi tutto a tutti (617*ab*) — ora, col dire che il modo di prepararsi è osservare i precetti, è evidente che si sposta l'accento dal piano ontologico a quello operativo, o meglio dall'azione iniziale di Dio in noi all'agire nostro conforme a virtù. Questo cambiamento di prospettiva balza agli occhi con particolare chiarezza se si pone questo brano in parallelo con quello del libro II ove la medesima citazione di *Hb.* 6, 5 viene intesa nel senso non di «potenze date affinché ci prepariamo», ma di «membra e facoltà nuove» che attendono di essere pienamente attuate al rivelarsi del Cristo (548*b*). Ma tale diversità non implica alcuna contraddizione: qui infatti Cabasilas non considera più i sacramenti nella loro origine o in se stessi, ma li vede in atto nella realtà esistenziale dell'uomo nuovo; è chiaro quindi che la preparazione all'eternità creata in noi da Dio si esplica in una operazione della volontà che, realizzando già nel mistero la vita beata, gradualmente dispone tutto l'essere ad accoglierne la piena rivelazione (v. nota 1 del capitolo seguente).

22. *Io.* 14, 23.

23. v. 680*c*.

II.

LA VOLONTÀ DELL'UOMO SI RIVELA ALLA PROVA DEL DOLORE E DEL PIACERE

Se dunque esaminiamo la volontà di uno che vive secondo Dio, troveremo che in essa risplende la vita beata[1]; ma, per poterne conoscere tutta la potenza, consideriamola [689*b*] nella sua attuazione massima, come si giudica della forza di un corpo quando è nel suo pieno vigore. Ora la massima attuazione della volontà è il piacere o il dolore: il primo di fronte ad un oggetto gradito, il secondo di fronte ad un altro repellente[2]; su questo punto si manifesta che cos'è l'uomo, si dichiara l'indole di ognuno e si distinguono i cattivi dai buoni[3].

Gli uomini si dividono per la loro vita in due categorie: i cattivi si rallegrano di cose turpi e vane, i buoni di cose buone; i primi si contristano per quel che sembra spiacevole, i secondi per ciò che realmente è male[4]. Di qui dipendono non solo la cattiveria o la bontà, ma anche la dolcezza o la difficoltà della vita, il suo fallimento o il suo successo[5].

Perciò, quando si parla della vita beata, è necessario senza dubbio riflettere sul dolore e sulla gioia, [689*c*] dai quali si può apprendere facilmente la natura della vita beata stessa.

Ora è giusto cominciare il discorso dal dolore, perché il dolore precede il piacere in quanto questo è un frutto di quello: infatti *coloro che piangono saranno consolati*[6]. In altre parole, nel progresso ‹spirituale› la gioia viene dopo il dolore: prima il disgusto per quelle cose che giustamente devono ispirarlo, cioè la fuga dal male, poi la gioia, cioè la corsa verso il bene, come sta scritto: *Distogliti dal male e fa il bene*[7].

Nei libri precedenti abbiamo già parlato del dolore secondo Dio e di quelle cose che sono giusto motivo di afflizione per chi vi riflette[8]; tuttavia, poiché il loro scopo era un altro, non potevamo trattare di tutto ciò che riguarda questa passione[9]. Ora dunque, sotto la guida di Dio, bisogna investigare cos'è che reca dolore all'uomo virtuoso, in che modo lo addolora, [689*d*] e infine tutte quelle caratteristiche per cui il dolore degno di lode si distingue dal dolore cattivo.

È chiaro a tutti che chi vive in Dio si deve addolorare per quelle cose che

giustamente esigono dolore e nel modo conveniente: ma quali oggetti esigono questo dolore, qual è il modo conveniente? Queste e simili questioni non sono altrettanto evidenti per tutti, perciò la nostra riflessione non è inutile, nella misura in cui ne saremo capaci.

Il dolore dipende dal disgusto e il disgusto dalla ragione di male: ci distogliamo da quel che crediamo male e, se uno prova odio e ripugnanza per qualcosa, soffre della sua presenza[10]. Quindi, chi vive rettamente e possiede la vera sapienza[11] prima di tutto sa che cosa è veramente male, sa che cosa bisogna odiare e soffre per ciò che deve ispirare disgusto.

[692*a*] Chiediamoci dunque che cosa è veramente male per l'uomo. Certo molte e svariate cose ricevono questo nome: vi sono mali che riguardano in genere tutti gli uomini e mali che toccano solo alcuni, ma nessun male è come il male dell'anima, la malattia della volontà[12]. Corrompersi di astri, disordini di stagioni, sterilità di luoghi, spaccature della terra, terremoti e pesti, povertà e malattia, violenze, carcere e flagelli: certo ognuna di queste cose è male, ma non è un male per l'uomo. Questi mali affliggono l'esterno dell'uomo, ma non possono andare oltre il corpo e i beni; ma l'uomo non è il corpo, sicché ammalato il corpo sia ammalato tutto l'uomo; meno che mai l'uomo può essere leso nella sua umanità dalla privazione di ciò che somministra il necessario al corpo.

[692*b*] Non sono nemmeno le opinioni della folla ad agire sull'uomo, in modo da renderlo peggiore se da qualcuno sia considerato peggiore. Se ci basassimo sulle opinioni, bisognerebbe nello stesso tempo fare il male e fare il bene, essere buoni e cattivi, felici e infelici, poiché gli uni giudicano in un modo, gli altri in un altro. Ma se l'uomo veramente è volontà e ragione, facoltà che non condivide con nessun altro essere[13], è qui che si decide della sua virtù o della sua cattiveria, da esse dipende la sfortuna o il successo, la malattia o la salute, una vita nel pianto o nelle delizie, a seconda che esse perseverino nel loro dovere o se ne allontanino.

La deviazione dell'intelletto è il falso, quella della volontà il [692*c*] male[14]. Dunque dobbiamo chiederci: qual'è il segno per cui possiamo riconoscere chiaramente la deviazione dell'uno e dell'altra? I segni sono molti, ma quello che eccelle su tutti è il giudizio di Dio: è buono e vero quello che a Lui piace, è cattivo e falso ciò che non ottiene la sua approvazione. Ciò che Dio concede all'uomo di apprendere è vero, ciò che gli ordina di volere è buono, tutto il resto in contrasto con questo è pieno di inganno, è pieno di male.

Tra gli oracoli divini, alcuni giunsero sulla terra portati da uomini, di altri fu messaggero Dio stesso che, rivestita la natura umana, da uomo rivelò con voce di uomo, connaturale a noi[15], le verità necessarie: quale precetto è più buono, quale

verità è più vera di quelle di cui Dio [692*d*] stesso è il legislatore e la guida? Poiché lui solo è la verità, lui solo è buono[16].

1. Nella volontà che, rinnovata dai misteri» ne asseconda l'operazione, la vita beata è già in atto; v. 496*d*: «già ora è concesso ai santi non solo di disporsi e prepararsi alla vita (eterna), ma di vivere e di operare in essa».

2. Si tratta di un luogo comune dell'antropologia classica; già gli stoici vedevano nella passione (πάθος) la «tensione eccessiva» (ὁρμή πλεονάζουσα) dell'anima nei confronti di ciò che appare come bene o come male, distinguendo conseguentemente i quattro movimenti fondamentali di dolore (λύπη), timore (φόβος), desiderio (ἐπιθυμία), piacere (ηδονή: SVF III, n. 391, 95). Gli autori dell'epoca patristica hanno largamente adottato questo schema; il nostro testo rappresenta al riguardo un caso tipico di reinterpretazione cristiana· per questo si è creduto di dovere rendere con «massima attuazione» il termine ὑπερβολή del testo che, mutuato con ogni probabilità da Aristotele, aveva originariamente il senso negativo di «eccesso». Cabasilas, che così a lungo tratterà del piacere e del dolore secondo Dio, stabilisce il criterio di giudizio della passione unicamente nel suo oggetto: essa è ordinata e buona quando è diretta al vero bene e contrasta il vero male (v. *infra*; allo stesso modo MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium*, PG 90, 269*b*).

3. cfr. ARISTOTELE, *Ethica ad Nicomachum* II 2, 1104*b*: «il segno per giudicare… gli abiti morali σημεῖον… τῶν ἕξεων) deve essere posto nel piacere o nel dolore che conseguono alle azioni».

4. cfr. *In Demetrium* I, 80: «si doleva di ciò di cui conviene dolersi, e gioiva di ciò di cui soprattutto bisogna godere».

5. In seguito sarà sviluppata soprattutto la parte positiva, col mostrare che chi sa godere e soffrire secondo Dio vive già in questa terra un'esperienza di paradiso, e consegue quindi il vero «successo» (τὸ πράττειν εὖ).

6. *Mt.* 5, 4.

7. *Ps.* 33, 15. Allontanarsi dal male è il primo passo sulla via del bene: adagio che si trova già nel libro V («bisogna correre al bene cominciando con l'allontanarsi dal male»: 632*d*), e ricorre spessissimo nella letteratura cristiana, abitualmente con riferimento al versetto qui citato del *Ps.* 33; cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I 6, PG 8, 281*b*: «distogliersi dal male è l'inizio della salvezza».

8. v. 652*d*-653*c*.

9. Cabasilas riconosce dunque espressamente che la prospettiva dei «libri precedenti» (οἱ ἔμπροσθεν λόγοι: considerati in blocco, come un insieme unitario) è diversa (ἐπ' ἄλλα βλέπουσι) da quella in cui ora si pone. E tale diversità consiste appunto nel fatto che, mentre la struttura dominante del discorso era prima costituita dalla riflessione sui sacramenti, ora l'oggetto diretto che si considera è la fisionomia, del cristiano perfetto: per questo soltanto ora si può trattare delle passioni non per transenna, ma in modo completo (πρὸς ἅπαν).

10. cfr. SVF III, n. 391, 95: «il dolore è la viva impressione della presenza di un male, e il timore… la fuga da una sofferenza che ci si attende». NEMESIO DI EMESA, *De natura hominis* 17, PG 40, 676*c*: «il male che si attende è timore, quello presente è dolore».

11. *vera sapienza*: ἀληθινῆς φιλοσοφίας; v. 565*b*.

12. Per questo brano e per tutto il tratto che segue, si veda BASILIO, *De malo*, PG 31, 333*a*: «ciò che è in se stesso (φύσει) male dipende da noi: sono l'ingiustizia, la dissolutezza… e tutte le altre passioni di questo genere, che contaminano l'anima fatta a immagine del creatore. (…) Noi diciamo male ciò che ci procura pena e afflizione sensibile: la malattia del corpo e le piaghe del corpo, la penuria delle cose necessarie, la cattiva fama, il danno subito nei nostri beni, la perdita dei famigliari; ma tutto ciò è disposto per nostro bene dal Signore sapiente e buono».

13. v. 621*a*: «il potere della ragione e la libera scelta della volontà, le due facoltà che costituiscono

l'uomo»; 724*a*: «l'uomo consta di due facoltà: la mente (νοῦς) e la volontà (γνώμη)». *De magistratuum ausis*, 104: «potere della ragione e libera scelta della volontà... costituiscono l'uomo». Altre volte, secondo la tradizione più comune, Cabasilas aveva definito il *proprium* dell'uomo nella sola intelligenza (568*b*; 677*c*; cfr. *Liturgia* 52, 488Ì: ό ἄνθρωπος λογικὸν ζῶον λέγεται. Si veda, dopo ARISTOTELE, CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VIII 6, PG 9, 548*c*; ORIGENE, *In Ioannem* X 45, PG 14, 396*d*; BASILIO, *Regula fusius* 2, PG 31, 913*b*.

14. *falso... male*: ψευδος... κακόν; v. 560*c*: «desideriamo... il bene senza commistione di male, la verità senza menzogna».

15. *voce... connaturale*: φωνῆ ... συγγενεῖ; v. 664*d*: «ha voluto parlare la nostra lingua (συγγενῆ... φωνήν)».

16. cfr. *Mt.* 19, 17 *par*. Occorre leggere questo testo tenendo ben presente l'insegnamento del Cabasilas sulla «vera filosofia» (v. anche 689*d*). Non è uno solo il segno, cioè il criterio conoscitivo (τεκμήριον), che consente di distinguere il bene dal male e il vero dal falso; ve ne sono anzi «molti», ma di fatto il più valido (τὸ ἱκανώτατον), e quello che ci indica non semplicemente il bene e il vero, ma il bene «più buono» e la verità «più vera», è costituito dalla parola di Dio (θεῖοι χρησμοί: termine tecnico che indica inequivocabilmente la Scrittura). In questo modo, Cabasilas esprime sia un giudizio di valore in assoluto, sia la giustificazione della sua scelta metodologica; l'incertezza dei giudizi dell'uomo, non minore che la debolezza della sua volontà, porta a cercare in Dio solo la verità e il bene: perciò un discorso come questo, se vuole avere garanzia di rigore, non può che strutturarsi secondo categorie bibliche, continuamente confrontandosi con la parola rivelata.

III.

LA VOLONTÀ DI FRONTE AL DOLORE: LA BUONA E LA CATTIVA TRISTEZZA

Vogliamo sapere quali cose, essendo un pervertimento della natura[1], fanno soffrire l'uomo vero? Basta assumere il contrario di quelle insegnate da Dio. È veramente male quel che si oppone alla volontà divina[2], ed è giusto che, in quanto è male, sia odiato da chi ha a cuore il bene; come è giusto che chi lo odia lo detesti assente e ne soffra quand'è presente[3].

La presenza del male farà soffrire i buoni, sia che tocchi loro stessi, che non si sono sviati dalla retta via, sia che tocchi gli altri, ai quali augurano i beni migliori; anzi, essi li augurano a tutti gli uomini, sia perché sono emuli dell'amicizia di Dio per gli uomini, sia perché desiderano di veder risplendere dovunque la gloria di Dio.

Così dunque solo il peccato è molesto a coloro che vivono in Cristo. Prima di tutto perché il peccato è male [693*a*] mentre la loro vita è buona, in secondo luogo perché si oppone alle leggi di Dio ed essi aspirano ad avere la sua stessa volontà[4], in terzo luogo perché proprio non è degno di uomini che vivono una vita retta[5] contristarsi per cose vane. Solo quando la causa del dolore è il peccato non è vano essere tristi, perché allora si raccolgono dal dolore i più utili frutti[6].

Per tutti gli altri mali, se uno si affligge, non ne avrà alcun vantaggio: la povertà, la malattia e simili guai non se ne andranno certo per le lacrime.

Invece il dolore è il rimedio per il male dell'anima: lo distrugge prima che appaia, lo fa cessare quand'è presente, e può liberare dal castigo dopo che è stato commesso. Mi sembra anzi che solo a questo fine sia stato infuso in principio nella natura dell'uomo, poiché non può giovarci a niente altro[7].

Di fatto, noi non commettiamo il peccato senza nulla volere in contraccambio: ma è in cambio del piacere, che diamo la gioia [693*b*] di un'anima sana. Certo non sceglieremmo il peccato per il peccato, poiché esso non è che rovina dell'anima e incendio della mente. Lo vediamo chiaro infatti, non appena pentiti e afflitti per i nostri peccati disprezziamo il piacere peccaminoso, cacciando una passione con un'altra passione, respingendo il piacere già accolto e accettando il

dolore prima rifiutato. Inoltre il dolore per le colpe commesse diventa la nostra ammenda: il dolore ci purifica e non c'è più bisogno di altri castighi.

Così Dio in principio vendica le sue leggi violate, condannando il trasgressore al dolore e alle fatiche[8]: certo non avrebbe stabilito di esigere questa pena se essa non fosse un antidoto alle colpe e non potesse liberare dalle pene[9]. Da ultimo anch'egli si servì di questo mezzo contro il peccato [693*c*] quando venne tra gli uomini e, dovendo cacciare il peccato dalla natura degli uomini, lo cacciò soffrendo[10].

In verità, non solo è vano affliggersi per ognuno dei mali che toccano il corpo, ma evidentemente è un danno grave: è un anteporre qualcosa a Dio. L'ultimo grado di questa malizia è la follia di Giuda che per un po' di danaro vendette il Dio e Salvatore[11]; ma l'inizio e il seme sta nell'anteporre qualcosa a Dio nella memoria, sottraendosi al continuo rapporto con lui per amore di qualche altra cosa. Cresciuta questa passione, quando l'oblio di Dio ha preso possesso dell'anima, languisce l'amore per lui, poiché esso è generato dalla memoria continua. Una volta spento l'amore, subito compaiono [693d] la negligenza e la trasgressione dei comandi di Dio[12], come dice: *Chi mi ama osserverà i miei precetti*[13]. Chi poi giunge fino a conculcare la legge di Dio, non è strano che, se vi trovi un qualche guadagno, tradisca anche la parola della fede[14]. Infatti, come dice il beato Paolo, *alcuni aberrando dalla coscienza naufragarono nella fede*[15]; ed *è morta la fede*[16] di chi non si cura delle opere ad essa conformi; nessuna meraviglia perciò, se presto si corrompe.

Tre cose custodiscono in noi la pietà verso Dio: il timore dei mali che incombono sugli empi, la buona speranza degli uomini pii, e infine l'amore di Dio e del bene[17]; nessuna di queste rimane operante nell'anima di coloro che hanno imparato a trasgredire la legge.

Come [696*a*] il rispetto verso Dio cresce quando la vita è retta dalle leggi di Dio, così in breve inaridisce in coloro che le disprezzano[18]. Le anime che progrediscono in questa bella passione[19] non hanno nulla di volgare; ma quando la si elimina e quindi sono rimossi tutti gli ostacoli che potrebbero mettere un freno al male; quando la ragione che porta al bene, dopo averle imposto silenzio molte volte, è messa del tutto a tacere, non è difficile precipitare nei mali estremi.

Perciò gli uomini virtuosi vigilano solleciti, resistono fin dal principio contro la radice dei mali[20] e custodiscono il cuore per Dio solo, dedicando a lui, come un tempio, la memoria[21] Sanno infatti che ai più non è lecito nemmeno sfiorare gli edifici sacri[22], sanno che è sacrilego usare per qualche altro scopo i vasi e i veli

consacrati[23]; e che d'altronde nessuna cosa sacra eguaglia l'anima consacrata a Dio[24]. [696*b*] Perciò essa deve essere molto più impenetrabile a quelli che vendono e comprano e libera da banchi di venditori, cambiavalute e simili[25]. Perché, se doveva essere tenuta così la casa di preghiera[26], cosa si deve pensare dell'orante, dal momento che proprio per lui bisognava purificare quel luogo dai clamori? In verità, quel nome — casa di preghiera — non sempre era attuale per l'antico tempio, che non sempre era casa di preghiera, essendo talvolta privo di oranti. Quanto ai cristiani invece, la legge di Paolo prescrive che si diano incessantemente all'unione con Dio per mezzo di una preghiera continua[27].

Ma poniamo mente anche a questo: per distoglierci dagli altri peccati il Salvatore si è servito di parole, qui invece ha fatto uso della lingua e dell'ira, della mano e dei flagelli, per far capire di quanta sollecitudine consideri degna la cosa. Si comporta così, non tanto perché [696*c*] voglia esaltare quel tempio — sapeva infatti che sarebbe stato distrutto[28] — ma piuttosto per dimostrare quanto sia importante la libertà da sollecitudini e da cure per ciascuno dei suoi fedeli, nei quali ha promesso di rimanere[29]. E insieme ci fa conoscere quanto sia proterva la passione, quanto bisogno ci sia di cuore e animo saldo, di pensiero sobrio e vigilante[30] e soprattutto della mano del Salvatore, perché chi non l'accoglie in sé non può cacciare il tumulto dall'anima[31].

La legge stabiliva per il sacrilego la pena di morte ed era necessario un velo per coprire il santo dei santi: Oza morì per aver sostenuto l'arca vacillante con la sua mano profana[32], Ozia si guadagnò la lebbra per l'abuso delle funzioni sacre[33]. Con questi e con molti altri esempi Dio stabilisce la legge dell'inviolabilità assoluta dell'anima battezzata[34], vero tempio di Dio[35]. [696*d*] Perciò è tanto importante che i viventi in Cristo abbiano l'anima libera da sollecitudini. Se si insinua nella volontà qualcosa utile in apparenza, chi vive in Cristo non vi volge il pensiero, come Pietro che, non appena ebbe inteso il Signore che lo chiamava, non si curò più di ciò che aveva tra le mani[36]. Infatti anche i viventi in Cristo sono chiamati, con una chiamata continua e incessante, per mezzo della grazia impressa nell'anima dai misteri[37]. Questa grazia, come dice Paolo, è lo Spirito del Figlio di Dio che grida nei loro cuori: Abba, Padre[38]. Così, sempre essi passano sopra[39] a tutte le cose per potere sempre seguire il Cristo; perché, come dice la Scrittura, *non è bene lasciare la Parola di Dio per servire alle mense*[40]. In primo luogo essi non antepongono nulla a Dio e poi [697*a*] aspettano di ricevere da lui, dispensatore di ogni bene, tutte le altre cose, secondo quella promessa del Dio verace[41] per cui, chi cerca per primo il regno di Dio, avrà tutto il resto per

giunta[42]. Perciò il Salvatore, liberando da ogni cura coloro che aderiscono a lui, fa un gran conto di questa legge, affinché non siano privati dei beni più grandi e perché si affaticherebbero invano, preoccupandosi di cose di cui lui stesso ha cura prima di loro.

Se è danno affannarsi per tali cose, che diremo dell'affliggersene? Ciò non solo distoglie l'anima dal ricordo di Dio, ma oscura completamente l'intelletto, sì che di qui è facile scivolare in ogni sorta di cadute. Quando la mente è dominata dallo scoraggiamento, dopo essere stata sconvolta dalle vertigini della tristezza, cade e si comporta nel modo più miserabile, [697*b*] troppo presto rinunciando alla sua energia, alla sua dignità, alle sue diposizioni innate[43]. Come chi è preso da un sonno profondo lascia cadere quello che ha tra le mani, così la mente in guisa di schiava cede facilmente a quelle passioni che avrebbe dovuto dominare e niente impedisce che l'anima muoia, dopo aver ricevuto migliaia di ferite, poiché sono molti quelli che le fanno guerra dall'alto, come dice David[44], mentre nessuno può portarle aiuto. Perciò Paolo dice: *La tristezza del mondo genera la morte*[45].

Considerando tutto questo, chi vuole che la sua anima viva e riporti vittoria, non solo fugge la tristezza, ma, per evitare il male radicalmente, si astiene anche dalle inquietudini.

È vero che a molti uomini virtuosi è toccato il governo di città e comunità e perciò devono occuparsi di affari; ma essi [697*c*] non si immergono nelle cure e il loro pensiero non è tratto fuori dalla calma consueta[46]. Infatti ci preoccupiamo quando, essendo posseduti da un desiderio ardente, non siamo sicuri di poter raggiungere quello che desideriamo, che cerchiamo e che ci studiamo di ottenere. Poiché ciò che può suscitare inquietudine e tensione nell'anima, da una parte è l'amore per l'oggetto desiderato, dall'altra il fatto di non conoscere l'esito dello sforzo per possederlo. Ma, se l'oggetto desiderabile non è conosciuto affatto, oppure si sa che è conforme ai nostri voti, non c'è più né difficoltà, né preoccupazione per noi. Analogamente non c'è più posto per l'inquietudine, quando nella ricerca dell'oggetto amato abbiamo la certezza di non poterlo raggiungere: in tal caso non si tratta più di preoccupazione e di timore, sentimenti nei quali [697*d*] consiste l'inquietudine, ma semplicemente la passione di cui si tratta è la tristezza, come per un male già presente. Ora, se nessuna delle due passioni che generano l'inquietudine turba l'anima dei viventi in Cristo, necessariamente essi saranno liberi dai mali che ne derivano. Essi infatti non si attaccano a nessun bene presente e, se fanno qualcosa per i bisogni del corpo, conoscono sempre, in qualche modo, il fine del loro sforzo, poiché come termine delle loro fatiche si augurano il beneplacito di Dio, e sanno molto bene che egli

esaudirà presto i loro voti[47].

L'inquietudine può essere sia dei poveri che per amore del piacere cercano di possedere una maggiore abbondanza di beni per la vita, sia dei ricchi per i quali nulla è più importante delle ricchezze, e che mentre le hanno in mano tremano per timore di perderle senza accorgersene, e quando le hanno spese soffrono, anche se [700*a*] sono state spese per l'indispensabile alla vita. Anzi, poiché amano smodatamente i loro tesori, preferiscono tenerli sempre in casa senza frutto, piuttosto che trarne profitto dando via il necessario, perché temono di spendere invano[48]. Essi non possono confidare nell'esito delle loro fatiche, perché non fanno dipendere le loro speranze dalla mano di Dio, fondamento saldo e incrollabile, ma in tutto ciò che fanno confidano unicamente in loro stessi e nei loro pensieri che, come dice Salomone, *sono timidi e instabili*[49].

Al contrario non ha alcun bisogno di inquietarsi chi odia ogni delizia, chi passa sopra a tutte le cose visibili, chi in tutte le fatiche intraprese a vantaggio proprio o altrui ha per guida la lucerna dei divini precetti[50]. Chi fa [700*b*] tutte le cose sperando che Dio gli darà quel che gli giova che bisogno ha di preoccuparsi? Perché dovrebbe perdere il sonno, se già conosce l'esito felice delle cose? Costoro infatti non cercano ad ogni costo il risultato degli sforzi, ma ciò che effettivamente è utile, non si preoccupano nell'attesa, ben sapendo che le loro preghiere saranno esaudite e che, per chi ama, si realizzerà il massimo bene[51]. Così, ciò che desiderano è quanto credono che si compia.

I viaggiatori, quando si imbattono in una guida capace di condurli bene per la via che devono percorrere, non hanno più alcun timore di sbagliarsi, né alcuna preoccupazione per l'albergo in cui far sosta; così chi rimette le sue preoccupazioni in colui che tutto può e affida alla protezione di lui solo [700*c*] la sua vita e le cure della vita, ha l'anima libera da inquietudini per potersi occupare dell'unico vero bene ed essere sollecito delle cose del Signore[52], al punto da temere, eventualmente, solo a motivo di ciò che a lui piace. E in tale modo non solo è utile a sé, ma anche agli altri. Oh ammirabile bontà di Dio: nessuno può guarire da una malattia se un altro beve la medicina, ma si può essere liberati dalla pena per le sofferenze di altri[53]!

È chiaro dunque, da quel che abbiamo detto, che cosa fa soffrire chi vuole vivere in Cristo: ci rimane invece da aggiungere come e per quali motivi.

Non tutti si dolgono del peccato per le stesse ragioni. Alcuni sono indotti a piangere dalla superbia perché, stimandosi capaci di grandissime cose, non realizzano le loro speranze[54]. Per altri è dolorosa, io credo, la perdita dei premi e per i più il timore del castigo. [700*d*] Ma per i migliori quel che rende intollerabile

la trasgressione della legge è l'amore del legislatore[55]. Come hanno un posto eminente tra gli uomini giusti quelli che si affaticano nella virtù non per timore dei mali o per speranza dei premi, ma solo per amore di Dio, così sono migliori degli altri quei peccatori che piangono il loro peccato perché l'amore di Dio li brucia di afflizione. Gli uni si affliggono per amore di se stessi, giungono ad affliggersi mossi dal loro interesse, piangono perché si amano; gli altri invece sono mossi da Dio solo. Perciò, quanto è grande il divario tra i due moventi, altrettanto questa seconda tristezza è superiore alla prima. Il movimento infatti necessariamente si accorda a ciò che muove; così [701*a*] la traiettoria di una freccia è perfetta e va diritta al bersaglio, quando è scagliata da mani che sanno maneggiare l'arco molto bene[56].

Ora però, poiché bisogna sapere non solo di che cosa e come è doveroso contristarsi, ma anche quanto, conosceranno la giusta misura delle lacrime quelli che si affliggono per motivi giusti; può darsi infatti che si soffra meno di quello che comportano le colpe commesse, oppure anche che si indulga al dolore più del dovuto. Per esempio, quando il corpo ha ricevuto una ferita, finché il membro è malato, può accadere o che non possa affatto rigenerare la carne straziata, o che si gonfi più del naturale e normale; ma quando la natura ritorna padrona di sé e libera dalla malattia, subito si muove verso uno stato di equilibrio e infine, dopo aver fatto ricrescere la carne lacerata e non di più, si riposa. Analogamente avviene per le malattie dell'anima[57], [701*b*] Il dolore dei peccati, la tristezza, le lacrime, tutto questo mira a cancellare il peccato e a restaurare nell'anima quanti beni le erano stati tolti; ma solo la tristezza che procede dal divino amore è sana: questa sola perciò si accorda alla ragione e, a differenza delle altre, conosce la giusta misura. Infatti, quando rimane l'amore di Dio, se pure si inciampa non si va per un'altra strada, non si perde lo slancio, non si rinnega tutto, non si dimentica il termine del cammino[58]. Camminare rettamente verso Dio significa camminare nell'amore: questa è la via degli innocenti, i quali lo cercano con tutto il loro cuore[59], come dice il poeta sacro alludendo chiaramente all'ardente amore prescritto dalla legge[60]. Quelli *che camminano nella legge del Signore*[61] [701*c*] sono coloro che vivono nella carità, da cui dipende tutta la legge[62]. Così nulla impedisce che costoro si spoglino immediatamente di ogni peccato che solo oscura l'occhio dell'anima[63], e che, pur con il loro ardente desiderio di vita retta, sappiano con chiarezza in che misura ci si deve affliggere.

Come abbiamo detto sopra, la virtù dell'uomo consiste nell'essere in comunione di volontà con Dio[64], e il male nel suo contrario: nel primo caso l'uomo raggiunge il suo scopo, nel secondo fallisce.

Ora quelli che cercano la sapienza[65] per amore della mercede, pur essendo retti non amano la virtù per la virtù e quando l'offendono non si dolgono del male a causa della virtù; ma quel che li rende virtuosi è l'amore dei premi e quel che li fa soffrire è la loro perdita[66]. Poiché non odiano — per così dire — l'essenza del peccato, non lo fuggono sinceramente quanto [701*d*] alle disposizioni della volontà, anche se cessano di compierlo.

Come non si può chiamare misantropo chi odia gli uomini malvagi per i loro costumi malvagi, così chi ha repugnanza al peccato non perché si oppone alle leggi di Dio ma perché reca danno a chi lo commette, in verità non si distoglie dal peccato, ma fugge il danno. È chiaro infatti che costoro non fuggirebbero il male, se potessero peccare senza pericoli. Quelli invece che sono stati resi sapienti dall'amore di Dio rispettano la legge perché amano il legislatore[67]: dopo aver offeso Dio si giudicano accusando il proprio peccato, e piangono non [704*a*] per la delusione di aver perduto i premi promessi alla virtù, ma per non essersi uniformati alla volontà di Dio. Dunque i primi, per quanto pentiti dei loro peccati, non hanno l'anima completamente libera dal male e perciò dovranno cercare di apprendere dai sani in che misura debbano affaticarsi, piangere e penare per le colpe commesse. I sani invece, avendo eliminato ogni traccia di malattia, basteranno a sé stessi; cioè, poiché il peccato ha due facce[68], sapranno evitare l'una e l'altra: il pentimento farà cessare l'atto peccaminoso, mentre la passione per il bene e per Dio, infusa nelle anime loro, non permetterà che sussista alcuna passione o disposizione cattiva[69].

Ecco ciò che può dirsi per quel che riguarda la tristezza.

1. *pervertimento della natura*: παρατροπὴ τῆς φύσεως; come al solito, il termine φύσις indica in Cabasilas la natura concreta e storica dell'uomo, dell'uomo vero (ἀληθινός) creato da Dio a sua immagine e di cui il Cristo è la realizzazione e la manifestazione perfetta (v. 680*c*). L'identica espressione si trova in ATANASIO,*Contra Apollinarium* I 15, PG 26, 112*c*: il demonio «provocò con il peccato φύσεως παρατροπήν» (v. 681*b*).

2. *veramente male*: ἀληθῶς κακόν; cioè il male dell'uomo vero, di cui sopra; cfr. BASILIO,*De malo*, PG 31, 337*d*: «propriamente male (κυρίως κακόν) è il peccato»; MASSIMO CONFESSORE,*Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 56*b*: «il male non consiste in niente altro... che nel divergere della nostra volontà... dalla volontà divina».

3. v. 689*d*.

4. *avere la sua... volontà*: τῆς γνώμης... κοινωνεῖν; v. 641*d*.

5. *retta*: κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. È una formula di origine storica; cfr. CICERONE: «ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest» (in SVF III, n. 198, 48; *ib.*, n. 501, 136: «opere rette... sono tutte quelle che si compiono secondo retta ragione — κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον — e peccati... le opere che contrastano con la retta ragione — παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον». ORIGENE,*In Ieremian* IX 4, PG 13, 353*d*: «peccatori sono coloro che agiscono παρὰ

τὸν ὀρθὸν λόγον». Per bene intendere la portata originaria di questa espressione, occorre tenere presente che per gli stoici la ragione (λόγος) è la legge universale intrinseca al cosmo che anche l'uomo, come tutti gli esseri, deve assecondare. In Cabasilas l'espressione ὀρθὸν λόγος ricorre frequentemente come sinonimo di «vita virtuosa» (in particolare 597*c*: κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον καὶ πρὸς ἀρετήν; si veda inoltre 576*c*; 612*d*; 620*d*; 641*a*; 656*b*); ma è chiara la trasposizione di senso da lui operata rispetto agli stoici: contrastano con la ragione, o «deviano dalla retta via» (692*d*: letteralmente, «dalla ragione» -τοῦ λόγου παρατρέπειν) coloro che non si regolano secondo la parola di Dio rivelata, commettendo il peccato, che è il vero «pervertimento» (παρατροπή) della natura. Come dunque è la parola di Dio il vero criterio di giudizio fra il bene e il male, così è contrastando con la sua parola — e non con una legge impersonale e astratta — che si devia dalla «ragione».

6. cfr. BASILIO,*Regula brevius* 192, PG 31, 12120: «si ha tristezza secondo Dio (λύπη κατά θεόν) quando ci si affligge per avere trascurato un comando di Dio;... si ha invece tristezza secondo il mondo quando ciò che affligge è qualcosa di umano o mandano»; *ib.* 194, 1212*c*: «(il pianto— πένθος — che il Signore proclama beato è quello per il quale) ci affliggiamo a motivo dei peccati, o perché Dio è offeso quando uno lo disonora violandone la legge, o per quelli che sono in pericolo trovandosi in peccato». Si veda anche MASSIMO CONFESSORE,*Centuriae de caritate* I 22, PG 90, 965*a*: «Colui che fugge le concupiscenze mondane si pone al di sopra di ogni tristezza (λύπης) mondana», *ib.* 41, 968*c*: «chi ama Dio... non si affligge per nulla di effimero». Allo stesso modo, *Capita theol. et oecon., cent.* II 95, PG 90, 1169*c*-1172*a*.

7. v. 513*c*: «le piaghe, il dolore, la morte furono pensate fin dal principio... contro il peccato».

8. cfr. *Gen.* 3, 17-19.

9. v. 513*c*: «Dio lasciò entrare nel mondo il dolore e la morte, subito dopo il peccato, più che come castigo per il peccatore, per porgere un rimedio al malato».

10. v. 572*b*: «fu la croce, che distrusse il peccato».

11. cfr. *Mt.* 26, 14-16 *par.*

12. Viene ribadito, in negativo, il principio della connessione causale fra pensiero—amore—azione: come dal λογισμός buono conservato costantemente nella memoria (μνήμη) deriva la ἐπιθυμία per il bene, e dall'ἐτιθυμία la πράξις conforme ai comandamenti (v. 644), così al contrario dalla dimenticanza (λήθη) di Dio deriva la negligenza (ῥαθυμία), e da questa la trasgressione dei comandamenti (τό παοανομεῖν). E proseguendo Cabasilas si preoccupa di mostrare fino a che punto tutto, positivamente o negativamente, dipenda da questo seme (σπέρμα): lo stesso permanere nella fede è condizionato dalla fedeltà nel custodire la memoria. Anche per questo dunque l'eucaristia si pone al centro della vita cristiana: essa è infatti essenzialmente «memoriale» (ἀνάμνησις), è «rimedio contro la dimenticanza (λήθης φάρμακον)» (*Liturgia* 9, 385*c*).

13. *Io*, 14, 21. La medesima citazione ricorre nel contesto dello stesso discorso sulla μνήμη, in positivo, nel libro VI: «se (i pensieri buoni) dominano nell'anima,... non potremo non crescere nell'amore per il benefattore: così, amando intensamente, saremo anche esecutori dei suoi comandamenti:... *Chi mi ama osserverà i miei precetti*» (648*bc*).

14. cfr. *I Tm.* 4, 6.

15. Citazione a senso: cfr. *I Tm.* 1, 19.

16. *Iac.* 2, 17.

17. Su questi tre atteggiamenti (timore, speranza, amore), che corrispondono a gradi successivi di crescita nella vita cristiana, v. 700*d* e 720*d* nota 6.

18. L'esercizio pratico (ἐνέργεια) delle potenze (δυνάμεις), traducendole in atto, induce nell'anima degli abiti (ἕξεις) — cioè degli atteggiamenti costanti buoni o cattivi: per questo chi non esercita la virtù ne diviene incapace, e chi compie il male finisce col rendersene totalmente schiavo. Anche questo è un principio fondamentale dell'antropologia classica, più volte in diversi modi richiamato dal Cabasilas (v. 536*ab*; 656*bc*).

19. *bella passione*: καλὸν... πάθος; la stessa formula in MASSIMO CONFESSORE, *Quaestiones ad*

Thalassium, PG 90, 269*b*: «anche le passioni diventano buone (καλὰ... καὶ τὰ πάθη) nei virtuosi» (v. 689*b*).

20. *radice* ῥίζαν; v. 693*c*: «inizio... seme (ἀρχή... σπέρμα)».

21. cfr. BASILIO. *Epistola* 22, PG 32, 288*b*: «il cristiano non deve distrarsi, né alcuna cosa deve distoglierlo dalla memoria di Dio»; attraverso questo ricordo costante, infatti, «Dio rimane in noi come in una sua dimora: diventiamo così tempio di Dio (ναὸς θεοῦ), se non interrompiamo con cure terrene la memoria continua di lui» (*Epistola* 2, *ib.* 229*b*).

22. cfr. GREGORIO NISSENO, *In baptismum Christi*, PG 46, 581*c*: «poiché è stata consacrata a Dio e benedetta, la pietra è mensa santa e altare immacolato: non può più, quindi, essere toccata da tutti, ma solo dai sacerdoti». La legislazione regolante l'accesso allo *ierón* — cioè alla zona dell'altare (a questo certamente allude Cabasilas con la formula generica «edifici sacri»: ἱεροὶ οἶκοι) — è sempre stata piuttosto rigida in Oriente; così al *Concilio di Laodicea* si concede solo ai sacerdoti di entrarvi (can. 19) ed espressamente lo si proibisce alle donne (can. 44); al *Concilio Trullano* si interdisce di accedervi a tutti i laici (can. 69). All'epoca del Cabasilas si faceva eccezione soltanto per l'imperatore, come risulta dal modo con cui COSTANTINO ARMENOPULO riprende il citato can. 69 del *Trullano*: «eccetto l'imperatore (ἄνευ βασιλέως) nessun laico entri nello *ierón*» (*Epitome canonum* V 2, PG 150, 129*c*).

23. cfr. *Canones Apostolorum*, 75: «sia scomunicato... chi si serve per altro uso dei vasi sacri».

24. *nessuna cosa... eguaglia*: οὐδὲν ἴσον; v. 629*c*: «fra tutte le cose visibili, solo la natura umana può essere veramente tempio e altare di Dio»; 649*b*: «niente... è tanto sacro quanto l'uomo (οὐδὲν... ὅσον ἄνθρωπος ἱερόν)».

25. cfr. *Mt.* 21, 12 *par.*

26. *casa di preghiera*; cfr. *Mt.* 21, 13 *par.*

27. cfr. *I Thess.* 5, 17; così anche GREGORIO PALAMAS,*Difesa degli esicasti* II 1,35 (vol. I, 295): «la natura della mente è di essere casa... di preghiera». Cabasilas intende dunque in modo rigoroso le parole di Paolo in *I Thess.*, come prescrizione di rimanere costantemente nella preghiera «in atto (ἐνεργείᾳ) »: ciò risulta chiarissimo, oltre che da tutto il contesto, dal confronto stabilito con il tempio di Gerusalemme, che non era invece «sempre attualmente (ἑκάστοτε... ἐνεργόν)» casa di preghiera. L'interpretazione di *I Thess.* 5, 17 era, all'epoca del Cabasilas, fortemente discussa fra coloro che, come Barlaam, vi vedevano un'indicazione di rimanere stabili nella «preghiera abituale», e gli esicasti o i loro discepoli che — come il Cabasilas — lo intendevano alla lettera. È significativo al riguardo, e mostra bene l'importanza della questione, questo testo di GREGORIO PALAMAS,*Difesa degli esicasti* II 1, 30 (vol. I, 283): «(Barlaam) dice che è impossibile pregare continuamente, a meno che non si accetti la sua interpretazione; e spiega che l'Apostolo dice qui di pregare nel senso non della preghiera attuale (τό ἐνεργεῖν), ma di quella abituale (τὴν ἕξιν): ora — dice — la preghiera abituale consiste nel non potere fare, pensare o condurre a termine alcunché che non sia voluto da Dio: colui che è in questo stato abituale — dice — prega continuamente. Ma se questo è pregare continuamente, il filosofo non alzerà lo sguardo dai libri ellenici, e pregherà continuamente! Che cosa dovrà dirsi di un tale filosofo, che prega continuamente senza pregare mai?».

28. cfr. *Mt.* 24, 2 *par.*

29. cfr. *Io.* 6, 56; 14, 23; 15, 43*s.*

30. *sobrio e vigilante*; abbiamo tradotto con questi due termini il νήφοντες del greco. La sobrietà (νηψις) — che consiste nel custodire la mente dalle passioni e dalle distrazioni per farla attendere alla preghiera (cfr. *1 Pt.* 4, 7: νήψατ εἰς προσευχάς) — è l'atteggiamento in cui deve costantemente tenersi il cristiano in attesa del ritorno del Signore, e costituisce da sé tutto il programma della vita monastica: i santi monaci maestri di preghiera sono appunto chiamati, nella tradizione bizantina, νηπτικοί.

31. In questa formula rigida si esprime un pensiero ricco e complesso: *a*) l'abituale passaggio in crescendo della «mano del Salvatore» — cioè dal suo personale intervento salvifico — al Salvatore stesso (v. 648*b*: «il Signore... non si limita... a darci la mano, ma ci offre tutt'intero se stesso»); *b*) la riaffermazione della primarietà della grazia rispetto all'ascesi: come dobbiamo liberarci «da sollecitudini e cure» poiché siamo

tempio di Dio (v. anche *infra*), così la purificazione dell'anima non può compiersi se non in forza di quella stessa presenza che ci consacra come tempio. Da qualunque lato si guardi, l'impegno non è dunque la premessa, ma la conseguenza del dono.

32. cfr. *II Rg*. 6, 6*s*.

33. cfr. *Il Chr*. 26, 16-21.

34. *anima battezzata*; v. 660*c*.

35. *vero tempio*: ἀληθινῷ... τεμένει; v. 629*c*.

36. cfr. *Mt*. 4, 19*s par*.

37. *impressa*: ἐνσημανθείσης; v. 528*a*. I misteri, pur senza costituire l'oggetto direttamente considerato in questo libro, dominano ancora l'orizzonte teologico del Cabasilas. Egli, che altrove ne ha considerato il permanere in noi come fonte di energia spirituale, ora ne tratta come di «vocazione» incessante: in questa prospettiva, la preghiera continua non è che l'ascolto della parola che sempre prega in noi e sempre ci chiama alla sequela del Cristo.

38. cfr. *Gal*. 4, 6.

39. *passano sopra*: ὑπερορῶσιν; la rinuncia, che si giustifica e si qualifica cristianamente in ordine alla sequela, esige che non si tenga conto di nulla che possa distogliere dal Signore. Pensiero ed espressione sono tipicamente basiliani; cfr. *Regula fusius* 8, PG 31, 936*d*: conforme all'esempio di Matteo, che ubbidì senza indugio alla chiamata del Signore, occorre «passare sopra (ὑπεριδεῖν)» a ogni considerazione per poterlo seguire. *De baptismo* I 1, PG 31, 1520*c*: per seguire il Cristo bisogna non tenere conto (ὑπερφρονεῖν) di nulla; *ib*. 1524*c*: nessuna cosa deve trattenere dall'ubbidienza immediata al Signore, se si vuole diventare suoi discepoli

40. *Act*. 6, 2.

41. cfr. *Tt*. I, 2

42. cfr. *Mt*. 6, 33 *par*.

43. cfr. Ps.-NILO, *De octo vitiis*, PG 79, 1453*d*-1456*a*: «quando il cattivo demone della tristezza afferra l'anima, le toglie ogni vigore e forza, la ottenebra, la deprime e la sommerge totalmente... non lasciandole cogliere alcuna consolazione,... in modo tale che di tutto disperi e l'afferri poi il demone dell'accidia».

44. cfr. *Ps*. 55, 3.

45. *II Cor*. 7, 10.

46. È un chiarimento di capitale importanza a quanto è stato affermato nel libro VI, sulla possibilità per tutti — di qualsiasi professione o mestiere — di rimanere in continua comunione con Dio nel pensiero: «il generale continuerà a condurre l'esercito, l'agricoltore a coltivare la terra, l'architetto procederà ai suoi lavori: nessuno... dovrà privarsi delle solite occupazioni» (657*d*; v. 641*c*: nemmeno i tumulti — θόρυβοι — sono impedimento sufficiente a esimere dal dovere della preghiera continua). Cabasilas — basandosi sull'esperienza di molti (πολλοί), e forse anche sulla sua personale — crede seriamente alla possibilità di un fortissimo impegno negli affari mondani che non immerga l'anima nelle cure (μέριμναι. φροντίδες), e non provochi quel tumulto (θόρυβος) interiore che impedisce la preghiera continua; alla condizione però che si rimanga distaccati da sé e radicalmente indifferenti al successo o all'insuccesso, tutto rimettendo con assoluto abbandono alla mano di Dio e cercando solo il suo regno (697*a*, e 697*d*: «essi non si attaccano a nessun bene presente, e... come termine delle loro fatiche si augurano il beneplacito di Dio»).

47. *esaudirà*: ἀπαντήσει; nella *Patrologia Graeca*, per evidente errore, ἀπατήσει (v. *infra*, 700*b*, la formula pressocché identica con ἀπαντήσει).

48. Una volta di più, Cabasilas mostra di non capire il punto di vista evangelico riguardo alla povertà e alla ricchezza (v. 661*c* nota 5, e *Indice dei termini*). Ma qui sembra chiarirsi anche la radice di tale incomprensione, nell'errore di prospettiva che gli fa considerare ricchezza e povertà non tanto come situazioni oggettive, quanto per i loro possibili riflessi psicologici; fino a farlo giungere al paradossale rovesciamento per il quale, mentre è condannata nel povero ogni brama di «possedere maggiore abbondanza

di beni per la vita», nel ricco si biasimano soltanto la sordida avarizia e l'attaccamento patologico al danaro in se stesso·

49. *Sap.* 9, 14.

50. cfr. *Ps.* 118, 105.

51. cfr. *Rom.* 8, 28.

52. cfr. *I Cor.* 7, 32. Quella dedizione totale a Dio in cui Paolo vede il carisma specifico della verginità, Cabasilas dice che può sempre conseguirsi — in qualunque situazione (v. *supra* 697*bc*) — in virtù della fiducia; quando invece si attenui anche soltanto «un poco la speranza (ἐλπίδος) in lui e l'abbandono totale a lui (πάντα ἐκείνῳ πιστεύειν)», si finisce col commettere «le azioni più vergognose», anche se ci si è ritirati dal mondo «fuggendo come peste ogni rumore (θόρυβον)» (644*ab*). La sostanza della vita di consacrazione si realizza dunque in un atteggiamento interiore.

53. v. 573*d*: Gesù ha bevuto al posto nostro il farmaco del dolore per guarire la malattia del nostro peccato, in modo tale che «è passata in noi la virtù di quel calice». Ora Cabasilas ripete la stessa formula applicandola alla sofferenza di ogni cristiano che si abbandoni totalmente a Dio nella fede: come quello del Cristo, anche questo dolore redime e «libera dalla pena» i fratelli. Sul valore salvifico della vita e della morte dei santi, cfr. *In hierarchas*, 162: «come il Cristo, posero la loro anima per la salvezza dei fratelli». Per questo tema si veda particolarmente il parallelo fra la passione del Cristo e il martirio dei discepoli in ORIGENE,*Exhortatio ad martyrium* 30, PG 11, 601*a*.

54. v. 652*bc*.

55. Come la categoria del premio è trascesa nella formula «amore per il giudice della gara» (677*b*), così con l'«amore per il legislatore» si supera la categoria della legge; 701*d*: «quelli che sono stati resi sapienti dall'amore di Dio rispettano la legge perché amano il legislatore». Per i diversi motivi di dolersi del peccato, v. 693*d* e 720*d* nota 6.

56. Si noti come la differenza fra i diversi motivi di dolore non sia posta soltanto a livello psicologico: mentre infatti chi si affligge per orgoglio, per timore, o per il danno subito rimane sempre — benché in modi diversi — mosso da se stesso, chi piange i peccati per amore di Dio è «mosso da Dio». L'amore infatti, secondo la tesi più volte enunciata dal Cabasilas, trasferisce nell'oggetto amato e trasforma in esso: così, all'uomo sostituendosi Dio nell'agire, il valore dell'azione cambia non più secondo una gradualità finita, ma con un salto qualitativo assoluto.

57. *malattie dell'anima*: ψυχῆς ἀρρωστήματα. Di origine stoica, è tradizionale nella patristica la descrizione e l'analisi degli stati dell'anima condotta con paragoni tratti dalla medicina; cfr. SVF III, n. 471, 120: «come... nel corpo possono vedersi forza e debolezza,... allo stesso modo qualcosa di analogo a questi stati c'è e può dirsi dell'anima razionale».

58. L'afflizione suscitata dall'amore di Dio non solo è di valore infinitamente superiore a qualunque altra, ma è l'unica che abbia in se stessa la garanzia del proprio equilibrio. Cabasilas sembra molto radicale nell'affermare che, in tutti gli altri casi, allo squilibrio del peccato succede quello del dolore; e in ciò è del tutto coerente con la prospettiva già più volte enunciata, secondo la quale il peccato immette in una spirale negativa da cui non si può uscire se non per un intervento «dal di fuori» (v. 536*ab*). Ora, come sopra s'è detto, in virtù dell'amore all'operazione nostra si sostituisce quella di Dio; colui invece che, non essendo mosso dall'amore, non è sottratto direttamente da Dio al circolo del male, e ha «l'occhio dell'anima ancora oscurato dal peccato» (701*c*), dovrà afferrarsi alla mano di un altro «apprendendo dai sani in che misura debba piangere per le colpe commesse» (704*a*).

59. cfr. *Ps.* 118, 1*s*.

60. cfr. *Dt.* 6, 5 etc.

61. *Ps.* 118, 1.

62. cfr. *Mt.* 22, 40.

63. v. 697*a*.

64. *in comunione di volontà con Dio*: θεῷ κοινωνῆσαι γνώμης; v. 641*d* e 704*a*: «uniformati alla volontà di Dio».

65. *cercano la sapienza*: φιλοσοφοῦσαν; il tema della vera filosofia, frequente in Cabasilas (v. *Indice dei termini*), sarà ancora ripreso all'inizio del capitolo seguente, 705*a*.

66. L'amore della virtù per se stessa (αὐτῆς ἕνεκα) fa già parte del programma di perfezione dell'etica stoica; cfr. SVF III, n. 39,11: «la virtù deve essere tale per se stessa (δι' αὐτήν) e non per timore o speranza o qualche motivo estrinseco». Ma anche su questo punto la prospettiva del Cabasilas è totalmente diversa; la stessa formula «amore della virtù» è una espressione inadeguata e provvisoria del suo pensiero: ciò che caratterizza il cristiano, infatti, è — come s'è visto — l'essere «in comunione di volontà con Dio», e non quindi l'amore della legge in se stessa, ma «l'amore per il legislatore».

67. v. 700*d*.

68. Cioè, come spiegherà subito, l'atto (ἐνέργεια) e l'abito o disposizione permanente (διάθεσις).

69. Per il solito principio della prevalenza del positivo: v. 644*c*.

IV.

LA VOLONTÀ DI FRONTE AL PIACERE: LA BUONA E LA CATTIVA GIOIA

Si può godere per la presenza di ciò che amiamo o anche per la speranza. *Godiamo per la speranza*[1], dice Paolo, come se l'amore e la gioia [704*b*] avessero lo stesso oggetto. Infatti, nella misura in cui amiamo, di questo siamo felici, sia per noi stessi che a motivo degli altri.

Vi sono alcuni che sono contenti di sé perché hanno un'indole buona e incontrano amici benevoli; tuttavia l'uomo virtuoso, il quale sa che solo il bene è amabile, si rallegra solo del bene, sia in sé che negli altri: o perché gli somigliano nei costumi, o perché lo aiutano nel bene. Inoltre l'uomo buono si rallegra del bene altrui, e se uno compie il bene realizza l'apice dei suoi voti e dei suoi desideri. Questa è la forma più generosa del piacere, quando si mette in comune il piacere dell'anima: allora non si desidera soltanto se stessi o le proprie cose, non si cerca esclusivamente il proprio onore, non si ama il guadagno, ma [704*c*], quando gli altri vincono, ci si ritiene incoronati[2].

Così l'uomo trascende la sua natura e si fa simile a Dio che è il bene universale. In altre parole, quando uno si rallegra del bene che vede negli altri non meno di quello che vede in sé, vuol dire che ama il bene per il bene e non per la propria utilità.

Ogni pianta dà il suo frutto: volere il bene di tutti e rallegrarsi della loro buona fama è proprio degli uomini buoni; e questo è il segno che si può proporre per riconoscere la bontà perfetta, come il frutto rende manifesto il vigore della pianta che l'ha prodotto. La natura non può far dare frutti maturi ad un albero che prima non sia giunto a maturità. Così nessun uomo può essere buono per gli altri, se prima non lo è per sé; poiché sussiste per sé prima che per gli altri, prima di tutto è amico di se stesso, [704*d*] è utile a se stesso e desidera e prega per il suo proprio bene. Che cosa impedisce dunque che sia utile prima a sé, se davvero gode del bene e se la natura lo inclina, come ogni altro essere, a guardare prima di tutto a sé e ad aver cura di sé? Infatti esiste interamente in sé e in primo luogo è un bene per sé, come pure il primo desiderio, comune a tutti, è per ognuno di essere se stesso. Dunque è evidente che, se uno ama la buona fama degli altri e si

rallegra quando ne godono, non è perché ne sia privo lui o perché la possieda imperfettamente: nessuno, trascurando se stesso e la propria utilità, si preoccupa per gli altri di ciò che manca a lui stesso.

Come potrebbe desiderare di vedere in mano altrui ciò di cui [705*a*] sa vuota la propria casa? Se poi qualcuno, che si sia sviato dal bene e dalla virtù, simula la virtù, indossando la maschera dei più virtuosi, e pretende di guidare gli altri per vie che assolutamente ignora, questo certo non è per amore della virtù e del bene, ma per desiderio di fama e di gloria menzognera. Ora, secondo retta ragione, è impossibile che sia perfettamente buono chi cerca un tale risultato. Poiché la bontà perfetta è propria degli uomini liberi da ogni invidia e gelosia, i quali sanno offrire ai loro simili un amore sincero e perfetto; e ciò equivale a raggiungere il vertice della sapienza[3]. Dunque coloro che godono la gioia di questo amore, necessariamente devono essere migliori e più sapienti[4] di tutti gli altri uomini, e per contro gli uomini migliori e più sapienti [705*b*] devono goderne. È logico infatti che i buoni, essendo partecipi del bene, mostrino nell'anima la natura del bene, ma la natura di quel bene consiste appunto nel riversarsi e comunicarsi[5]. Come tutte le cose aspirano al bene, così pure il bene si effonde per natura a tutte le cose; se il bene non si donasse a tutte le cose, tutte le cose non desidererebbero di raggiungerlo: è forse logico che sia vano un desiderio così universale[6]?

Perciò l'essenza della bontà richiede che l'uomo buono si doni a tutti come a se stesso; e quindi soffra e goda ed abbia nell'anima gli stessi sentimenti per le cose altrui come per le proprie. D'altronde l'amore di Dio produce in lui questa gioia perché per chi ama è una necessità godere non solo di colui che ama, ma di ciò di cui gode l'amico.

Veniamo ora al piacere più perfetto e puro: [705*c*] chi vive in Dio, lo ama al di sopra di tutte le cose e gode della gioia che consegue a un tale amore. Esaminiamo dunque più attentamente questa gioia, riflettendo sulla sua natura e sulle sue qualità. Prima di tutto una tale gioia non consiste nel fare di noi la causa della gioia che si prova in Dio e nemmeno nell'avere caro Dio perché è buono verso di noi. Questo sentimento è proprio non di chi ama davvero Dio, ma piuttosto di chi ama se stesso e in ciò che fa guarda come fine a se stesso.

Dov'è l'uomo riconoscente, se non ama il vero benefattore? Dov'è il giusto, se assegna l'infima parte dell'amore all'oggetto sommamente desiderabile? Dov'è il sapiente, se pone qualunque altra cosa al di sopra dell'ultimo fine? Ma poiché chi vive in Dio è anche [705*d*] riconoscente, giusto e sapiente, necessariamente ama Dio e gode di lui nel modo più perfetto, e la sua gioia è continua e stabile, quindi sovrannaturale e meravigliosa[7]. Gioia continua, perché vive continuamente nelle

cose del diletto e incessantemente le incontra. Ciò che serve al corpo, ciò che pensa, ciò che lo fa sussistere, ciò per cui vive, si conserva ed opera, insomma tutto ciò che è e diviene, tutto vede come opera di Dio, tutto in rapporto a lui. Perciò tutte le cose conservano in lui la memoria di Dio, tutte le cose gli custodiscono inestinguibile l'amore, tutte le cose lo allietano[8] e, come egli non può abbandonare se stesso o cessare di appartenersi, così è impossibile che questa gioia si interrompa[9].

[708*a*] Infatti non ci rallegra soltanto la presenza di quelli che amiamo, ma ci rallegrano anche le loro opere e tutto ciò che in certo modo ha qualcosa in comune con loro. Del resto quelle realtà che sono molto belle in se stesse, da se stesse anche, e incessantemente, donano gioia grande. Chi gode poi non abbandona la gioia che ha in sé, e ciò che è amabile non può cessare di essere amabile. Chi è posseduto da un tale piacere non ha nulla da rimproverare alla sua passione, nulla di cui accusarsi: quel piacere non può dirsi ingiusto, non è contro la natura della ragione, anzi è conforme alla ragione. Egli possiede l'oggetto amato e riguardo ad esso non ha da temere né da sospettare mutamento o ombra di variazione[10]. Si può comprendere quanto è grande il piacere guardando all'oggetto della gioia; [708*b*] necessariamente infatti la gioia corrisponde alla grandezza dell'oggetto da cui nasce. Ora, come non si può confrontare nulla a quell'oggetto, Dio, così la gioia che viene da lui non può somigliare ad alcuna gioia umana: la potenza del desiderio si proporziona infatti all'oggetto desiderato. Ora, se l'oggetto desiderato è tanto grande, la facoltà di desiderare non è meschina e tale che non basti a contenere tanta ricchezza di bontà; questa facoltà infatti è ordinata e predisposta a quell'infinito[11]. Perché, anche se ha dei limiti, essendo commisurata alla natura, nessuna cosa creata le è proporzionata: tutte le sono inferiori, tutte sono inadeguate. Si possono possedere dei beni, ma anche a possederli tutti guardiamo sempre più in là, cercando quel che non abbiamo e non curando le cose che sono sempre a nostra portata. Così il desiderio non cessa, [708*c*] la gioia non è schietta e la potenza di godere dell'anima non è perfettamente attuata[12]. Di qui risulta chiaramente che, se la facoltà di desiderare in sé è finita, è stata ordinata però ad un bene infinito: la natura è circoscritta ma non l'operazione e la tensione[13]; come la vita dell'anima che, pur appartenendo ad un essere finito è tutta infinita, come ben sappiamo. La causa è questa: Dio ha ordinato a sé la vita dell'anima, la gioia e tutto il nostro essere[14]; perciò l'anima è immortale perché mediante la morte viviamo in lui, e la gioia non conosce confini perché possiamo godere di lui solo con gioia piena[15].

Ora dunque che gioia immensa quando si incontrano entrambi i termini: un

bene infinito, senza limite alcuno, e la pienezza di un desiderio infinito!

1. *Rom.* 12, 12.

2. Questa immagine dell'uomo virtuoso si trova già negli stoici, che «dicono comuni tutti i beni dei virtuosi, poiché chi è utile a uno dei prossimi lo è anche a loro» (SVF III, n. 625, 160). Ma la fonte e l'ispirazione del Cabasilas sono evidentemente diverse: non è un caso infatti che l'espressione finale di questo brano richiami così da vicino quella con cui altrove egli descrive sia l'amore nostro per il Cristo, che si appropria della sua vittoria (517*b*: «tanto delira per lui, ... come se fosse lui a cingere la corona»), sia quello del Cristo per noi, che ci rende partecipi del suo trionfo (*ib.*: «considera premio del suo combattimento l'incoronazione dell'amico»). Si veda del resto anche *infra*: il modello di questo amore è Dio stesso.

3. *raggiungere-sapienza*: τῆς ἐσχάτης ἐπιλάβεσθαι φιλοσοφίας; l'identica espressione nell'omelia *In nativitatem*, 473. Risulta particolarmente chiaro, in questo contesto, quell'identificarsi di «filosofia» con bontà o virtù, di cui altrove s'è detto (v. 557*a*).

4. *migliori... più sapienti*: ἀρίστους... φιλοσοφωτάτους; cfr. *Contra feneratores*, 729*d*: βέλτιον... φιλοσοφώτερον. 732*a*: φιλοσοφώτερον... καλλίω.

5. v. 505*d*·

6. Dio, bene comune (κοινὸν ἀγαθόν: 704*c*) e sommamente desiderabile (μέγιστον τῶν ἐφικτῶν: 705*c*), Per il suo solo essere trae a sé tutte le cose, infondendo in esse l'universale brama (ἐπιθυμίαν κοινοτάτην) di conseguirlo; su questo tema, v. 560*d*; 632*b*.

7. Secondo il Cabasilas, non è dunque tanto il virtuoso che possiede gioia «continua e stabile», quanto piuttosto colui che «vive in Dio»: da tale vita divina infatti scaturiscono tutte le virtù (riconoscenza, giustizia, sapienza), e in tale vita egli sperimenta quell'incontro incessante e quella comunione con Dio che è fonte inesauribile di gioia (v. *infra*). Anche su questo punto, l'accordo con la nota tesi stoica della virtù come felicità in se stessa (SVF III, n. 49, 13: αὐτάρκη... τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν; cfr. *ib.*, n. 583, 153) è più apparente che reale.

8. Il pensiero di Dio è infatti la sorgente della gioia più forte e più pura (v. 648*b*: «non credete che questi pensieri siano più utili e più dolci di qualunque altro?»); si ritorna così per altra via alla dottrina della μνήμη.

9. Quando il motivo della gioia è Dio — più intimo all'uomo che l'uomo a se stesso — nessuna cosa può ostacolarla o interromperla: per sottrarsi a tale felicità occorrerebbe uscire da sé.

10. cfr. *lac.* 1, 17. Cabasilas vuole mostrare la stabilità e l'inamissibilità della gioia che deriva da Dio: né da parte di Dio infatti si può cessare di essere bello e fonte di gioia, né da parte dell'uomo si può abbandonare la beatitudine pura che si è sperimentata nell'incontro con Dio.

11. v. 560*d*: «al Salvatore è preordinato l'amore umano fin dal principio, ... quasi uno scrigno così grande e così largo da poter accogliere Dio». Perciò «l'uomo non avrebbe potuto gioire se il Signore non fosse venuto, perché solo il Cristo ci ha portato la gioia» (*Liturgia* 19, 409*d*).

12. v. 560*c*: «non è mai accaduto che, pur desiderando il bene e la verità, gli uomini li abbiano conseguiti in modo puro».

13. I limiti della natura (φύσις) sono nella cosa in se stessa, quelli della sua operazione (ἐνέργεια) e tensione (ὁρμή) nel termine del suo movimento; ora, fin dall'inizio Dio ha posto il concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) finito dell'uomo in tensione verso il Cristo, proteso a possedere e a divenire lui, vero bene infinito perché immagine perfetta del Padre (v. 680*b*: «il primo Adamo era tratto verso l'immagine del secondo Adamo»). Occorre dunque non equivocare: la contrapposizione qui stabilita non è fra natura e volontà, ma fra l'uomo e il Cristo, cioè fra l'uomo incompiuto e quello perfettamente realizzato nella sua pienezza escatologica.

14. *ordinato a sé;* v. 681*a*: «conformò a sé tutto il genere umano».

15. v. 680*d*: «il vero fine dell'uomo è la vita integrale:... guardando a quell'ultimo fine Dio ha plasmato l'uomo»; ma questa vita integrale non è che la vita in Cristo, nel quale soltanto ha senso e si realizza veramente l'immortalità.

V.

LA MASSIMA GIOIA È NELL'AMARE DIO PER SE STESSO

E tuttavia non si può considerare questo [708*d*] solo il colmo della gioia, perché l'anima non gode soltanto per aver ottenuto ciò che desiderava. Se la sua gioia corrispondesse al bene ottenuto, certo sarebbe ancora tanto priva di piacere, quanto è il bene che le manca. Già ora invece essa gode di tutta la beatitudine che si trova in Dio: tutto ciò che conosce di Dio le dà piacere, perché non cerca se stessa, ma Dio. Infatti la sua vita non è finalizzata a sé e la sua volontà non opera in vista del bene proprio, ma di Dio; perciò gode dei beni divini, non per il fatto che le sono dati, ma perché Dio è in questi beni. Si stima beata non per i beni che riceve, ma per tutti quelli che il diletto possiede. Lascia se stessa per andare a Dio con tutta la sua volontà, dimentica [709*a*] la sua povertà che riguarda come qualcosa di estraneo e di fortuito, per aprirsi alla ricchezza divina che considera come un possesso proprio; non si considera sfortunata per la sua povertà, ma in Dio si riconosce ricca e beata.

Infatti la potenza dell'amore fa sì che gli amanti sappiano far propri i beni degli amati[1]. Ma poiché nei santi la potenza della volontà e del desiderio si risolve tutta in Dio, lui solo considerano come il loro bene proprio e non possono rallegrarli né il corpo né l'anima né i beni dell'anima né alcun'altra cosa propria e naturale; perché nulla è amabile per sé stesso ai loro occhi.

Essi non si conoscono più, poiché una volta per sempre sono usciti da loro stessi e hanno trasferito altrove tutta la loro vita e il loro desiderio[2].

[709*b*] Niente di incredibile: anche l'amore degli uomini induce a disprezzare i beni e il corpo. Puoi vedere di quelli che, amando alla follia[3], anche se godono buona salute, non si sentono bene perché vedono star male gli amici, oppure, se sono malati, non bacano alla loro infermità vedendo star bene i propri cari. Molti sono morti con gioia per poter soccorrere coloro che amavano, preferendo dare il proprio corpo alla morte piuttosto che vederli uccisi.

Ora, l'amore verso Dio è tanto più grande dell'amore degli uomini, quanto è grande la distanza tra questi due oggetti di amore[4]. Dunque, se chi è posseduto dall'amore di Dio trascura perfino la proprio anima, che gli resta da sacrificare per lui? Che potremmo dargli di più grande?[5] Ora, veramente non cura la propria

anima non chi fa perire il corpo, ma chi dà l'anima e i beni dell'anima[6].

Come [709*c*] l'uomo malvagio si dà ai piaceri del corpo consumandovisi tutto, così l'amante di Dio riporta a Dio ogni operazione dell'anima ed ogni desiderio, senza riserbare nulla per l'anima propria. Infatti anche se pensa alla salute dell'anima, non lo fa perché cerca l'anima e i suoi beni, ma perché ama Dio e gli preme che siano rispettate le sue leggi. Allo stesso modo apprezziamo un utensile in vista dell'opera, e la ruota in vista del carro: non ci interessa la ruota, ma il carro.

È chiaro: che cosa ci induce ad essere così attaccati all'ani ma e ad amarla tanto, se non la volontà di esistere? Ma noi vogliamo esistere per essere felici[7]: nessuno sopporta di essere infelice, molti anzi per questo motivo [709*d*] si tolsero la vita, e il Salvatore dice: *Era bene per lui che non fosse mai nato*[8].

Ora in che consiste la felicità, se non nell'amare Dio?[9] È evidente perciò che, amando Dio, naturalmente amiamo anche l'anima nostra. Tuttavia molti, ignorando la sorgente della felicità, amano altre cose, chi questa, chi quella: così, sbagliando la meta della corsa, scelgono spesso quegli oggetti che li renderanno più infelici. Essi non sanno onorare l'anima nel modo dovuto e non sanno trascurarla secondo ragione. Invece gli uomini virtuosi che si schierano per Dio, ben sapendo dove cercare l'essere e come servire alla propria utilità, fanno di Dio l'unica causa del loro amore: lo amano per lui solo ed amano l'anima per lui, per lui amano l'essere e tutte le altre cose; ma, amando l'anima per Dio, in verità non amano l'anima, [712*a*] bensì colui per il quale l'amano[10].

Se poi amiamo l'anima nostra in quanto è qualcosa di propriamente nostro, il Salvatore ci è più proprio dell'anima stessa. Coloro che per tutta la vita mirano unicamente a questo, sanno che il Salvatore è intimamente unito a ciascuno di loro e che l'anima e l'essere è loro caro e connaturale a causa di lui[11]. Infatti chi cerca se stesso è inquieto, e non può trovare la serenità se non incontra Dio[12]. Inoltre, chi giudica rettamente delle cose — intendi: chi vive in Cristo — sa che non si può privare Dio di ciò che a lui è dovuto, come avviene se amiamo Dio, che è il bene perfetto, con un amore imperfetto; ma lo amiamo con un amore imperfetto, se insieme a Dio amiamo qualche altra cosa, dividendo l'amore[13]. Infatti anche la legge dice: *Amerai Dio con tutta l'anima* [712*b*] *e con tutta la mente*[14].

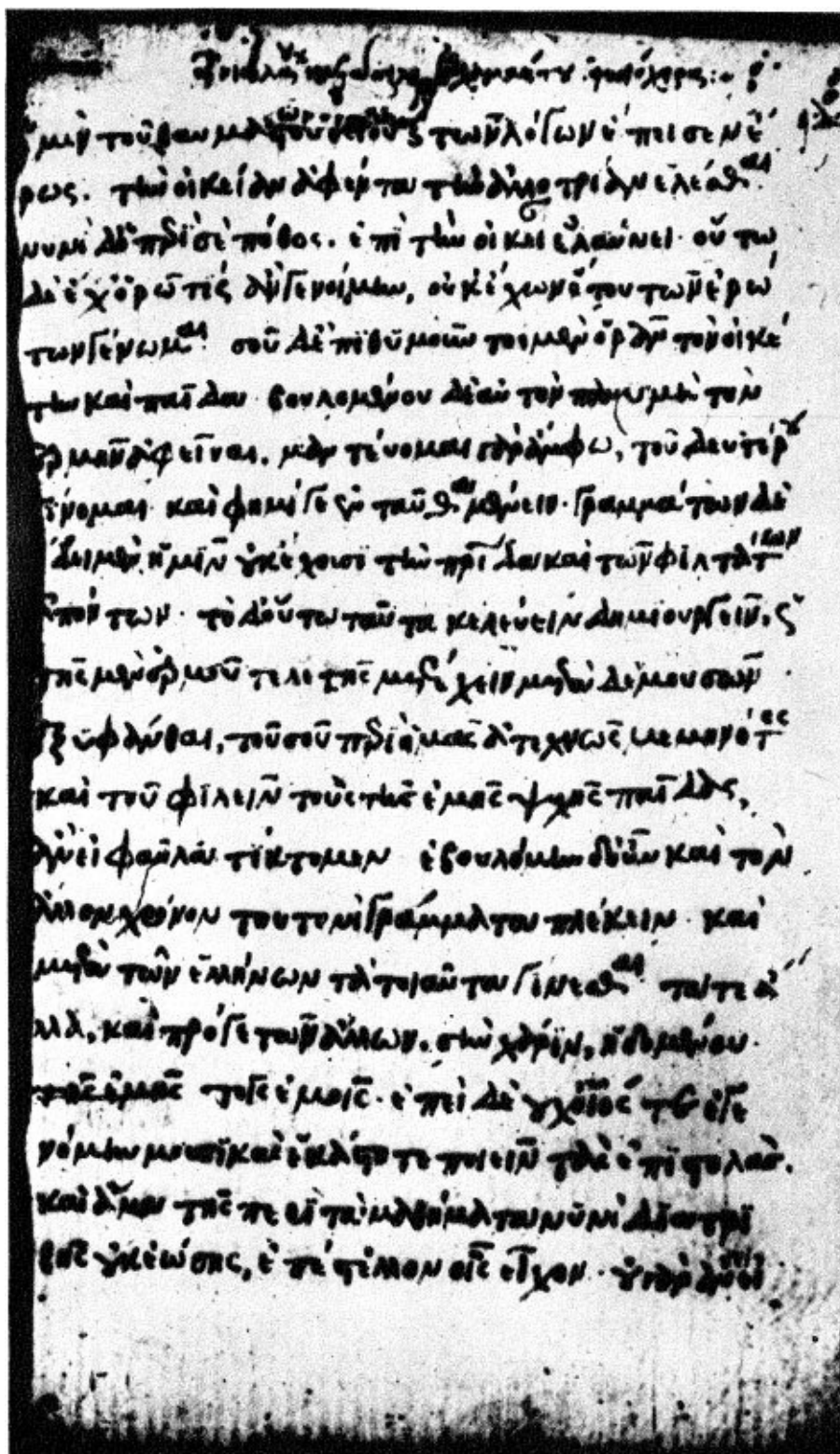
Dunque coloro che vivono in Cristo offrono a Dio tutto il loro amore e lo stabiliscono in lui, senza riserbarne alcuna parte né per gli altri, né per se stessi. Con la volontà essi escono completamente da se stessi e da tutti, poiché ciò che unisce in ogni caso è l'amore[15]. Quindi, volgendosi da ogni cosa a Dio solo, essi

vivono solo per lui, lui solo amano, di lui solo godono; come desiderio, attaccamento e gioia per le cose nostre più nostre non dipendono dal fatto che sono nostre, ma che le amiamo. Se non le amassimo, non potremmo essere attaccati ad esse e goderne solo perché ci appartengono: infatti molte cose nostre ci fanno soffrire e sono biasimate anche da noi. Anzi alcuni arrivano al punto di odiare [712*c*] apertamente se stessi, di desiderare di fuggirne, di bramare la morte; altri osano andarsene prima del tempo, uccidendosi violentemente con la spada o col capestro.

In una parola, è chiaro: quando siamo attaccati a qualcosa e questa ci procura diletto, si tratti dell'anima o delle cose che più ci appartengono o di noi stessi, la causa dell'unione e della gioia è sempre l'amore. Dunque, se uno desidera ed ama il bene degli altri non meno del proprio, necessariamente con la volontà è unito all'altro, e si rallegra del bene dell'altro come se fosse il proprio[16].

Perciò nulla impedisce che l'amico di Dio goda della gioia piena che si trova in lui: non perché abbia mutato né scambiato la natura umana con la divina, sicché questo gli accada per natura, ma perché la sua volontà e il suo amore si sono trasferiti dalle cose proprie in Dio. Certo [712*d*] porta ancora la natura umana e non aderisce per natura alle realtà divine come sue proprie, ma tutta la sua volontà è là: e la volontà è arbitra della gioia e del piacere che dominano in noi[17].

Chi ama se stesso gode al pensiero che i beni presenti sono suoi, ma coloro che amano Dio solo fondano il loro piacere sui beni di Dio, sono ricchi e si vantano delle sue ricchezze, si gloriano della sua gloria, trionfano e si esaltano nel vederlo adorato e magnificato[18]. Coloro che vivono per se stessi, anche se godono di beni veri, non possono cogliere una letizia pura, perché mentre godono dei beni presenti soffrono ovviamente [713*a*] per quelli assenti o per la presenza di mali. Invece chi ha trasferito in Dio la sua vita, gode di una gioia integra e non c'è per lui alcuna tristezza, perché molti sono i motivi della sua gioia e non c'è nulla che lo possa contristare[19]. Non c'è nulla che non sia dolce in Dio per il quale essi vivono, e se qualcosa potesse rattristarli tra le realtà presenti, essi non ne hanno la percezione, perché la natura della carità perfetta più non permette loro di cercare se stessi: *la carità non cerca le cose sue*[20]. Sono contenti perché è felice il diletto e questo sentimento è straordinario e soprannaturale[21]: terra e polvere, essi scambiano le loro proprietà con quelle di Dio e diventano simili a lui. Come se degli uomini poveri e disgraziati, fatta irruzione in una dimora regale, deponessero completamente la loro miseria congenita, per ricoprirsi di tutto lo splendore trovato in quella casa.

Anche per questo motivo, mi sembra, [713*b*] si dice che sono violenti e che rapiscono il regno[22]: perché non aspettano chi glielo dia e non guardano a chi li scelga, ma si impadroniscono del trono di propria iniziativa e cingono il diadema coi voti che si sono dati loro stessi[23]. Certamente essi ricevono qualcosa, ma non per questo si considerano felici, non di questo fanno la loro delizia: la loro gioia è di condividere il regno col diletto; non si rallegrano perché sono messi a parte dei suoi beni, ma perché il diletto è in quei beni ed essi lo possiedono, e di ciò sono grati. Sicché, anche se non avessero niente in comune col regno, se il diletto non li rendesse partecipi della beatitudine, essi sarebbero egualmente felici e regnerebbero incoronati e tutti godrebbero di quel regno. Perciò è naturale che siano chiamati rapitori e rapitori violenti dei beni divini, essendo entrati a forza nel godimento di tali beni. Sono questi che odiano la propria anima e la perdono[24], ricevendo in cambio il Signore delle anime[25].

Pagina autografa del Cabasilas, con la sua firma: Κυρου Νικόλαόν Καβάσιλα του χαμαέτου οἰκειόχειρα (Halki, *Panaghias* 157, f. 294 r.)

[713*c*] Dunque che cosa è più grande e più sicuro di questa gioia? Chi fonda in

sé la sua gioia può prevedere facilmente di perderla, perché nel tempo presente non esiste il bene immutabile in nessuna cosa: nessuno quindi è felice per ciò che lo diletta, più di quel che non soffra per timore di perdere la sua ricchezza. Per coloro invece il cui tesoro è inviolabile, il piacere non è misto a tristezza e non c'è alcun timore di perderne il possesso saldo e sicuro.

I primi devono diffidare della loro gioia: che non li trascini nell'orgoglio, se guardano troppo a se stessi; e questo può togliere loro la massima parte del piacere. Niente di simile, invece, inquieta gli altri, perché non si curano di sé ma pongono in Dio la loro forza e in lui si gloriano la loro gioia supera quindi il loro intendimento e non è proporzionata alla capacità umana di godere, ed essi fruiscono di un diletto [713*d*] sovrannaturale e divino[26].

Se si prende una casa in cambio di un'altra casa, una più bella in cambio di un'altra più vile, certo si cambia anche piacere con piacere: quello goduto abitando la prima casa, con l'altro che si deve provare godendo della seconda. Così pure, se con qualche artificio si potesse deporre il proprio corpo per prenderne un altro più bello, cambierebbe anche la gioia e sarebbe tanto più grande quanto il nuovo corpo fosse migliore del primo.

Ora dunque, quando non si tratta soltanto del corpo e della casa, ma di gettar via noi stessi per accogliere Dio; quando Dio prende il posto di corpo e di anima, di casa e di amici e di tutte le cose, bisogna pure che questa gioia superi ogni gioia umana e raggiunga quella gioia che corrisponde alla divina [716*a*] beatitudine e conviene a tale trasformazione. Perciò è detto che essi godono della gioia di Cristo[27]: perché ciò di cui gode il Cristo costituisce la loro gioia.

Ma il Cristo gode di sé[28]: ora, quando l'oggetto della gioia è il medesimo, anche il piacere deve essere il medesimo, come non solo si apprende per immagini e ragionamenti, ma anche esattamente e con chiarezza dalle parole del Salvatore. Infatti, quando istituisce le leggi della carità, esortando i discepoli a serbare per lui un amore inalterabile fino alla fine, dice: *Vi ho detto queste cose perché la mia gioia rimanga in voi e la vostra gioia sia piena*[29]. Per questo, dice, vi ordino di amare, perché l'amicizia renda comuni tutte le cose, le mie e le vostre, e anche voi così godiate con me della gioia che si trova in me e nelle mie cose: *siete morti, infatti, e la* [716*b*] *vostra vita è nascosta nel Cristo in Dio*[30]; così pure la loro gioia e tutto il resto, e nulla di umano è in loro.

Infine, per spiegare tutto in breve, il beato Paolo dice: *Non siete vostri, infatti siete stati comprati a prezzo*[31]. Ora chi è stato comprato non guarda più a sé, ma al compratore, e vive secondo la volontà di lui. Tuttavia chi serve agli uomini è legato soltanto col corpo al beneplacito del suo padrone, ma quanto alla volontà

ed alla ragione è libero di usarne come vuole; colui invece che il Cristo ha comprato non si appartiene più in alcun modo. Nessun uomo infatti ha mai comprato l'uomo tutto intero e non c'è prezzo che possa acquistare l'anima umana: perciò, di un uomo, nessuno ha mai reso libero o fatto schiavo più che il corpo: il Salvatore invece compra [716*c*] l'uomo tutto intero. E, mentre gli uomini sborsano soltanto del danaro per uno schiavo, il Salvatore ha offerto se stesso[32], dando il suo corpo e la sua anima per la nostra libertà; ha fatto morire il corpo e separare l'anima dal proprio corpo: il corpo ha sofferto coperto di piaghe, e l'anima ha patito non solo per l'immolazione del corpo, ma anche prima che questo ricevesse i colpi — infatti dice: *È triste l'anima mia fino alla morte*[33].

Così, dando tutto se stesso, il Salvatore compra tutto l'uomo: dunque anche la volontà, anzi soprattutto la volontà. Di tutte le altre facoltà era lui il padrone, aveva il dominio su tutta la nostra natura, ma con la volontà potevamo sottrarci al suo servizio: perciò tutto ha fatto per impadronirsene[34], e poiché cercava la nostra volontà non ha usato violenza, non ha rapito, [716*d*] ma ha comprato[35].

Per conseguenza, nessuno dei riscattati agirà con giustizia se userà per sé della propria volontà: anzi recherà offesa al compratore, privandolo di una sua proprietà.

Ora chiunque ricerca se stesso e gode di se stesso, usa per sé della propria volontà: dunque nessun uomo buono e giusto può amare se stesso, ma deve amare unicamente colui che lo ha riscattato. È assolutamente necessario che, se non tutti, almeno alcuni dei redenti siano così; è forse giusto, infatti, che sia vano un così tremendo riscatto?

Coloro che amano lui solo godono naturalmente di una gioia pura da ogni tristezza, perché il diletto fa tutto secondo i loro desideri: una gioia grandissima, sovrannaturale[36] e divina, perché qui si esaurisce interamente [717*a*] la loro potenza di godere[37] e perché quel gaudio trascende il culmine di tutti i doni.

D'altronde, come necessariamente è triste chi serve agli uomini, così è inevitabile che sia nella gioia chi serve al Crisito. Entrambi infatti non procedono più a loro arbitrio, ma secondo la volontà del compratore: il primo però, con fatiche e dolori, segue colui che è responsabile del suo dolore e delle sue fatiche; il secondo invece, che è condotto dalla gioia vera, come potrebbe essere triste?

Nel primo caso, chi ha speso il suo danaro per uno schiavo, certo non l'ha speso allo scopo di fare il bene del servo comprato, ma per godersi lui il beneficio dell'acquisto e trarre guadagno dalle fatiche dello schiavo; sicché chi serve quasi si consuma per l'utilità dei padroni e, mentre ammassa piaceri per loro con le sue tribolazioni, vive in continua tristezza. Qui [717*b*] invece è tutto il contrario: tutto

è stato fatto per la gloria dei servi.

Il Signore non ha pagato il riscatto per godere lui un qualche vantaggio dai riscattati, ma perché i suoi beni divengano i loro, perché il padrone e le fatiche del padrone siano un guadagno per i servi ed il comprato possieda interamente il compratore[38]. Perciò coloro che non si sottraggono a questa servitù ma preferiscono le catene di Cristo a qualunque libertà, saranno necessariamente nella gioia, avendo scambiato la povertà con la ricchezza, il carcere col regno, l'estrema infamia con la gloria più sublime. Infatti, nella sua amicizia per gli uomini, il Signore concede ai servi nei confronti del padrone dell'universo lo stesso diritto che la legge riconosceva ai padroni nei confronti degli schiavi. Quelli [717*c*] sono costituiti dalla legge padroni degli schiavi e di tutto ciò che loro appartiene finché non rinunciano al diritto padronale liberandoli dalla schiavitù. I servi di Cristo invece possiedono il loro Signore e sono eredi dei suoi beni, purché amino il suo giogo e non si sciolgano dalla loro condizione di schiavi[39].

Questo appunto ordina Paolo dicendo: *Godete nel Signore*[40]; con *Signore* indica il compratore. Il Salvatore poi, facendoci conoscere ancor più chiaramente la causa della gioia, chiama *servo buono* chi avrà parte alla sua gioia e indica se stesso col nome di *signore*: *Entra*, dice, *o servo buono, nel gaudio del tuo signore*[41], poiché sei rimasto servo e non hai strappato la cedola del tuo acquisto, ricevi la gioia del tuo compratore.

Infatti nel Signore e nel servo è la medesima gioia, non solo perché l'oggetto della gioia è il medesimo, ma perché anche [717*d*] il modo dell'amore è identico.

Il Signore infatti *non ha cercato di piacere a se stesso*[42], ma per i servi è vissuto, è morto, e in principio è stato generato; e, tornando a sé[43] e prendendo possesso del trono del Padre[44], vi rimane assiso per noi e per noi è avvocato presso di lui in eterno[45]. Così anche i servi che preferiscono il Signore alle loro anime non si curano più di se stessi, ma amano unicamente lui.

Tale era Giovanni[46]: perciò, messo alla prova dall'apparire del Signore, ben lungi dall'esserne scontento, l'annunziò lui stesso a coloro che non lo conoscevano[47]; niente gli era più dolce di quelle parole[48] che avrebbero diminuito la sua gloria[49]. Trovava giusto che gli sguardi di tutti si levassero al Cristo[50], che il Cristo si guadagnasse il favore di tutta la sua gente[51], e che tutti volgessero a lui la mente [720*a*] come la sposa allo sposo. Quanto a sé, è contento se può stargli vicino e udire la voce del diletto ed essere compensato così da ogni fatica.

E Paolo, cercando le cose del Signore non solo si trascura, ma si dona completamente. Si sarebbe perfino buttato nella Geenna, se fosse dipeso da lui[52].

Infatti si vantava del suo amore appassionato e lo esprimeva con questa immagine. Desiderava di soffrire perché amava ardentemente colui che amava, e sembra che l'amore non solo lo bruci più violentemente del fuoco della Geenna, ma sia più forte anche della gioia che prova nell'essere unito al suo diletto. È l'amore che lo induce a disprezzare la Geenna, ma esso lo convince pure facilmente a non far conto della gioia, per quanto abbia già posseduto e gustato una chiara esperienza della bellezza del diletto[53]. È pronto a lasciare tutto, perché non cerca le cose sue più della gloria del Signore[54]: essere con lui, vivere con lui, regnare [720*b*] con lui[55] costituiscono la sua gloria. Paolo dunque, desiderando, non desiderava per se stesso, ma per lui, e per amore suo, se fosse stato necessario perderlo, l'avrebbe anche perduto.

Ma, se non desiderava per amore di se stesso[56] l'unico desiderabile[57], che altro avrebbe potuto desiderare? se ricerca il Cristo, per il quale fa e sopporta ogni cosa, senza guardare a se stesso e al proprio vantaggio, tanto meno potrà preoccuparsi di qualche altra cosa già disprezzata[58]. È dunque chiaro che Paolo evita completamente la ricerca di sé e, distolta da sé tutta la sua volontà[59], ne rivolge l'operazione unicamente al Cristo; ma poiché da parte sua nulla si opponeva o repugnava alla volontà di Cristo, provava una gioia ammirabile, essa lo accompagnava sempre ed in essa viveva, mentre nessuna contrarietà poteva [720*c*] dominare la sua anima[60]. Infatti, se c'era ancora qualche motivo di dolore o di pianto, la tristezza non vinceva la gioia, niente poteva scuoterlo da quella gioia, perché anche quella specie di scoramento era pieno di gioia essendo frutto di carità e di grandezza d'animo, e non insinuava nel cuore nulla di amaro o di aspro o di meschino.

Che Paolo fosse sempre nella gioia, risulta evidente dal fatto che esorta gli altri a godere sempre: *Godete nel Signore sempre; lo dirò ancora una volta*: *godete*[61]. Ora, non avrebbe dato questo comando agli altri senza darne prima l'esempio lui stesso coi fatti.

1. cfr. *In Demetrium* I, 81: «le cose degli amici sono comuni».

2. *usciti da loro stessi'*, ἑαυτῶν ἐξεληλυθότες. L'amore dà di verificare nell'esperienza quotidiana il trasferimento in Dio operato dalla vita sacramentale (v. 504*a*: «viviamo in Dio, trasferendo l'esistenza da questo mondo visibile a quello invisibile»; 529*d*: «usciamo dalla nostra vita e da noi stessi per Dio»). Ritorna così, e sarà ripreso più volte nel seguito del libro, il tema dell'amore estatico (v. 556*c* nota); v. *supra* 708*d*: «(l'anima) lascia se stessa per andare a Dio»; 709*c*: «l'amante di Dio riporta a Dio ogni operazione dell'anima e ogni desiderio, senza riserbare nulla per l'anima propria»; 712*b*: «con la volontà essi escono completamente da se stessi (σφῶν αὐτῶν... ἀποδημοῦσί)»; 720*b*: «distolta da sé tutta la sua volontà, ne rivolge l'operazione

unicamente al Cristo»; 721*b*: «l'amore distacca la volontà... dallo stesso io volente, per farla aderire al Cristo solo»; 725*d*: «la carilà trae gli uomini fuori di sé». Tale estasi pone abitualmente in quello stato di assenza da sé («non si conoscono più»: *hic*) a cui giunge talvolta la mente rapita in Dio nella preghiera (cfr. MASSIMO CONFESSORE,*Centuriae de caritate* II 6, PG 90, 985*b*: «la mente... non sente — ἐπαισθάνεται — più se stessa»; *infra* 713*a*: «non c'è percezione — αἴσθησις delle realtà presenti»).

3. *amando alla follia*: μανικῶς φιλοῦντας; v. 648 nota 19.

4. Tipica espressione dell'oggettivismo cabasiliano: come nella conoscenza, così nell'amore è sempre il termine dell'operazione che la configura e ne determina la forza; v. 708*b*; «la potenza del desiderio si proporziona all'oggetto desiderato (τῷ ἐφετῷ συμβαίνει)». Allo stesso modo, riguardo al piacere (ἡδονή), 708*b*: «la gioia corrisponde alla grandezza dell'oggetto da cui nasce»; 716*a*: «quando l'oggetto della gioia è il medesimo, anche il piacere deve essere il medesimo». La legge è formulata nei suoi termini più generali in 561*d*: «percepito il bene, è necessario amarlo e goderne»,

5. cfr. *Mt.* 16, 26.

6. Nell'estasi in Dio si ha dunque una vera attuazione del precetto di «perdere la propria vita (ψυχήν)» (*Mt.* 10, 39 *par.*): l'amore è l'essenza del martirio (v. anche 713*b*).

7. *esistere... essere felici*: εἶναι... εὖ εἶναι.

8. *Mt.* 26, 24.

9. L'amore di Dio infatti — come si è visto a 709*a* — mette in possesso di tutti i suoi beni.

10. Si ama davvero (ἀληθῶς) solo ciò che si pone come movente e termine ultimo del proprio agire; per questo, come non ama Dio chi lo ha caro per il bene che ne riceve (705*c*), così non ama se stesso chi solo in ordine a Dio e a motivo di lui ama la propria anima.

11. Il tema del Cristo più intimo (qui: οἰκειότερος) a noi che noi a noi stessi ritorna frequentemente nella *Vita in Christo;* v. p.e. 500*a* (μᾶλλον ἤ αὐτὸἑαυτῷ); 660*b* (ἡμῶν αὐτῶν συγγενέστερος); 681*b* (ἔγγιον... τῆς καρδίας). Ma, conforme alla prospettiva propria di questo libro, ora si sottolinea come tale intimità col Cristo — realizzatasi attraverso i sacramenti — sia verificata e confermata dall'amore, e venga conosciuta per esperienza («sanno»: ἴσασι).

12. v. 560*d*-561 *a*.

13. cfr. *1 Cor.* 7, 34.

14. *Me.* 12, 30; cfr. *Dt.* 6, 5.

15. v. 497*c* nota 24; cfr. Ps.-DIONIGI, *De divinis nominibus* IV 15, PG 3, 713*a*: «l'amore ha forza di unificare (ἑνωτικήν) e di fondere insieme (συγκρατικήν)».

16. v, 704*c*,

17. La volontà (θέλησις), trasferendosi in Dio, anticipa la trasformazione totale della nostra natura (φύσις) che, «ancora umana (ἔτι ἀνθρωπίνη)» fin che siamo quaggiù, verrà assimilata a Dio in modo compiuto solo quando saremo rapiti in lui nella vita beata.

18. v. 516*ab*.

19. La gioia si proporziona all'amore: quindi, come all'amore diviso (v. 712*a*) corrisponde una gioia mista a dolore, così alla carità perfetta (τελεία) corrisponde una gioia pura (ἄμικτος) e integra (εἰλικρινής); v. 708*c*: «gioia pieno (ὁλόκληρος)»; 713*c*: «il piacere non è misto (ἄμικτος) a tristezza»; 716*d*: «gioia pura (καθαρά) di ogni tristezza».

20. *I Cor.* 13, 5.

21. sentimento... soprannaturale: πάθος... ὑπερφυές; v. 705*d*.

22. Per questa interpretazione di *Mt.* 11, 12, cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Quis dives salvetur* 21, PG 9, 625*c*: «l'unica violenza buona è far violenza a Dio e rapirgli la vita». Analogamente, GREGORIO NISSENO, *De instituto christiano*, 46 (=Ps.-MACARIO, *Epistula magna*, 237). GIOVANNI CRISOSTOMO, *In ep. II ad Timotheum* IV 5, PG 62, 661*s*.

23. A questo punto il discorso riguardante il cristiano perfetto sembra porsi in termini diametralmente opposti rispetto a quello precedente sui misteri; se prima tanto si insisteva nell'affermare che il Cristo irrompe nella nostra vita riempiendola di luce e ci riveste di gloria ricolmandoci gratuitamente dei suoi beni, ora la prospettiva si rovescia: siamo noi di nostra iniziativa (αὐτομάτοι) a irrompere nella dimora regale, a ricoprirci di splendore, a impadronirci del trono. Ma i due discorsi sono in realtà complementari, e la contraddizione è solo apparente: nello slancio della volontà umana che conquista il regno, è ancora il Cristo a manifestare la sua signoria, perché è lui — luce infinita e infinito oggetto di desiderio (709*b*) — che imprime tanta forza al movimento dell'anima da trarla fuori di sé nell'estasi (v. 709*a*). L'uomo dunque irrompe violentemente nella gloria perché vi è trascinato dalla violenza del Cristo: «rapisce (ἁρπάζει) il regno» perché «è rapito» (ἁρπάγεται: 624*c*) in esso dall'amore del «diletto» (v. *infra*). Ma insieme, questo movimento dell'uomo è ora misteriosamente libero e Spontaneo, perché la volontà vi aderisce e lo fa proprio senza più opporre resistenze.

24. cfr. *Mt.* 16, 25 *par.*

25. Lungo tutto il brano, si sono contrapposte due vite e due gioie: come chi vive per se stesso (712*b*) gode per se stesso (713*c*) una gioia limitata e instabile, così chi vive per Dio (712*b*) — anzi, solo per lui (713*a*) — gode, fin da ora a motivo di Dio (712*b*) una gioia salda e sovrumana.

26. *soprannaturale*: ὑπερφυᾶ; V; *supra*, 713*a*. Su questo tema, cfr. MASSIMO CONFESSORE, *Ambigua*, PG 91, 1088*d*-1089*a*: la divinizzazione merita bene il nome di piacere (ἡδονή) e di gioia (χαρά), «piacere come termine di tutte le operazioni naturali,... e gioia in quanto non ha contro di sé alcuna realtà né passata né futura».

27. cfr. *Io.* 15, 11; 17, 13.

28. In quanto Dio infatti, egli non può avere nulla all'infuori di sé che costituisca la ragione del suo esistere, e pertanto il motivo e la fonte della sua gioia.

29. *Io.* 15, 11.

30. *Col.* 3, 3; in questo contesto, il passo che nella prima parte dell'opera serviva a sottolineare la differenza fra il momento presente — «nascosto» — e il compimento escatologico (v. 548*c*), acquista il valore quasi opposto di mostrare come fin da ora la gioia dei santi sia la beatitudine stessa del Cristo: ma ambedue le letture sono perfettamente legittime.

31. *I Cor.* 6, 20.

32. cfr. *Hb.* 9, 14.

33. *Mt.* 26, 38 *par.*

34. v. 561*d*: «percepito il bene, è necessario amarlo: ... anche quando apparve corporalmente agli uomini, il Signore prima di tutto esigeva da noi che lo conoscessimo,... e a questo fine compì tutta l'opera sua»; 657*b*: «a tale punto apprezza il nostro amore per lui, e tutto fa per ottenerlo»; 688*bc*: «per questo Dio ci ha edificato questo mondo, ... e si è compiaciuto... di passare attraverso molti mali: per... convincerci a volere lui e ad amare lui solo». Questo tema, che, come si è visto, così spesso riaffiora nella *Vita*, ha un ampio sviluppo in *De magistratuum ausis*, 107: «il dominio di Dio sulla creazione, qualunque cosa succeda o qualunque cosa tu faccia, non riuscirai a distruggerlo;... ma il dominio di Dio sull'uomo dipende da noi»; ma è proprio questa la cosa che a Dio preme maggiormente, tant'è vero che proprio «per dominare la volontà dell'uomo e volgerla ai suoi desideri e guadagnare a sé le sue scelte, Dio fece il cielo e tutto l'universo visibile e l'uomo stesso, ed egli stesso anzi per questo si fece uomo e sopportò d'essere piagato e di morire» (*ib.*).

35. cfr. *De magistratuum ausis*, 123: «nessuna violenza da parte del Cristo; era la nostra volontà che egli ovunque cercava, e tutto fece per afferrare la volontà: non gli preme infatti che uno sia semplicemente esecutore delle sue leggi, ma dà grande valore al fatto che uno le voglia e le ami».

36. v. 713*c*.

37. v. 709*a*: «nei santi la potenza della volontà e del desiderio si risolve (ἀνάλωται) tutta in Dio»; cfr. *In annuntiationem*, 486: nella Vergine era «l'amore di Dio che risolveva (ἀναλώσας) in sé tutto il concupiscibile dell'anima».

38. *fatiche del padrone*; nuova formulazione del tema delle fatiche (πόνοι) del Cristo, delle quali noi godiamo il frutto: v. particolarmente 516*d*; 520*c*.

39. *Signore*, v. *b* «compratore (ἐωνημένον)». Come al solito, più che il godimento dei beni, è sottolineato il possesso, della persona che li dona.

40. *phil.* 4, 4.

41. *Mt.* 25, 21.

42. *Rom.* 15, 3.

43. *tornando a sé*: εἰς ἑαυτόν ἐπανελθών; il Verbo, che si è fatto uomo tratto «fuori di sé» dal suo amore per noi (v. 645*a*), rientrando senza abbandonarci nel seno del Padre da cui mai si era diviso, è come «rientrato in se stesso».

44. cfr. *Hb.* 8, 1. 12, 2; *Apc.* 7, 17. 22, 1. 3.

45. cfr. *1 Io.* 2, 1.

46. *Giovanni*; il Battista.

47. cfr. *Io.* 1, 26.

48. cfr. *Io.* 3, 29: Chi ha la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo gode della voce dello sposo.

49. cfr. *Io.* 3, 30.

50. cfr. *Io.* 1, 29. 36.

51. cfr. *Io.* 3, 26.

52. cfr. *Rom.* 9, 3; per l'interpretazione cabasiliana di questo passo, v. 500*a* nota 28 e 725*d*.

53. cfr. *Π Cor.* 12, 1-7.

54. cfr. *I Cor.* 13, 5; *Phil.* 2, 21.

55. cfr. II Tm. 2, 11*s*; Rom. 6, 8.

56. v. 705*c*; 709*d*.

57. *l'unico desiderabile*: τὸ μόνον θελητόν; v. 516*a* «il desiderio dell'anima aspira unicamente al Cristo».

58. cfr. *Phil.* 3, 7*s*.

59. *distolta da sé*: ἑξαγαγῶν... ἑαυτοῦ; v. 709*a* («i santi... una volta per sempre sono usciti da loro stessi e hanno trasferito altrove tutta la loro vita e il loro desiderio») e nota ivi.

60. cfr. *II Cor.* 7, 4.

61. *Phil.* 4, 4.

VI.

SI VIVE IN CRISTO CUSTODENDO LA CARITÀ INFUSA DAI MISTERI

Tale è la vita dei santi: beata fin d'ora, nella misura in cui possono cogliere il frutto della beatitudine nella speranza e nella fede[1]; quando poi saranno passati da questo mondo, sarà tanto migliore, quanto più perfetto della speranza è [720*d*] il possesso della realtà, e più perfetta della fede la pura visione del bene.

In questa vita riceviamo da Dio lo Spirito di adozione filiale[2], da cui nasce la carità perfetta e, conforme ad essa, la vita beata[3]. Infatti lo Spirito ci permette di accogliere i misteri del Cristo, ed a quelli che lo ricevono *dette il potere di divenire figli di Dio*[4]; ma dei figli è proprio l'amore perfetto che bandisce ogni timore[5]. Chi ama così non deve temere di perdere la mercede come i mercenari, o di ricevere le battiture come gli schiavi: questo puro amore è proprio solo dei figli[6].

Così la grazia infonde la carità vera nell'anima degli iniziati ai misteri: quale sia poi la sua operazione in loro e quale esperienza doni, lo sanno coloro che l'hanno conosciuta.

[721*a*] In linea di massima si può dire che la grazia infonde nell'anima la percezione dei beni divini: dando a gustare grandi cose, ne fa sperare di ancora più grandi e, fondandosi sui beni già ora presenti, inspira ferma fede in quelli ancora invisibili[7].

La nostra parte invece è di custodire la carità. Non basta semplicemente incominciare ad amare ed accogliere in sé questa passione: bisogna conservarla e alimentare il fuoco perché duri[8]. Ora restare nell'amore, nel quale è ogni beatitudine, significa appunto restare in Dio e possederlo dimorante in noi: *chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui*[9]; ma questo si realizza, e l'amore è ben radicato nella nostra volontà, quando vi giungiamo mediante l'osservanza dei comandi e delle leggi del diletto[10].

Per mezzo delle sue operazioni l'anima acquista questo [721*b*] o quell'abito, buono o cattivo, in conformità dei suoi atti buoni o cattivi, come accade per le

varie arti che un esercizio continuo ci permette di apprendere e di possedere[11].

Ora le leggi di Dio poste a fondamento dell'agire umano, definendolo e ordinandolo a Dio solo, infondono in coloro che le praticano l'abito corrispondente, che consiste nel volere ciò che piace al legislatore, nel sottomettere a lui solo tutta la volontà e nel non desiderare nulla fuori di lui: e solo questo significa sapere amare davvero[12].

Perciò il Salvatore dice: *Se osserverete i miei comandi, rimarrete nel mio amore*[13]. La vita beata è frutto di questo amore. L'amore infatti concentra la volontà dispersa da ogni dove, la distacca da tutte le altre cose e dallo stesso io volente, per farla aderire al Cristo solo[14].

[721*c*] Ma tutte le nostre potenze seguono la volontà e vanno dove le porta la volontà: l'impulso del corpo, il movimento del pensiero, ogni operazione ed ogni atto umano. La volontà guida e conduce interamente il nostro essere: se qualcosa la domina, là rimangono legate tutte le nostre potenze, e chi se ne impadronisce possiede tutta intera la nostra mente[15].

Dunque, quando la volontà è presa fino in fondo dal Cristo e aderisce a lui solo, tutto quanto si vuole, si ama e si cerca, è lui. Per tali creature tutto l'essere e tutta la vita è in lui: la loro stessa volontà non può vivere ed operare se non dimora in Cristo, perché là è ogni bene, come l'occhio non può compiere la sua operazione senza la luce. Solo la luce infatti rende attiva [721*d*] la facoltà di vedere, e solo il bene può rendere operante la volontà[16].

Poiché il Cristo è lo scrigno di tutti i beni, se non portiamo stabilmente in lui tutta la nostra volontà, se ne lasciamo cadere qualche particella fuori da questo tesoro, essa rimane sterile e morta[17]: *se uno non rimane in me è gettato fuori come il sarmento e inaridisce, e li raccolgono, e li gettano al fuoco e ardono*[18].

Dunque, se la vita in Cristo consiste nell'imitarlo e nel vivere in conformità a lui, anche questo è effetto della volontà, quando obbedisce ai divini voleri.

Il Cristo sottomise la sua volontà umana alla divina, e per darci un insegnamento e lasciarci un esempio di vita giusta[19] non rifiutò di morire per il mondo, quando fu necessario morire; [724*a*] però, prima che giungesse il tempo, supplicava che non avvenisse[20]. Egli mostrava così che non compiaceva se stesso[21] nella sua passione, ma che — come dice Paolo — andava alla croce *divenuto* obbediente[22]. Egli cioè non aveva una sola volontà e nemmeno un'unica volontà risultante da due, bensì l'accordo di due volontà[23].

Da tutto, quindi, risulta evidente che la vita beata consiste nella perfezione della volontà, almeno, dico, per il tempo presente[24]. L'uomo consta di due facoltà:

la mente e la volontà[25]; se dunque vogliamo essere pienamente felici, dobbiamo aderire a Dio ed unirci a lui con l'una e con l'altra: contemplarlo con mente pura ed amarlo con volontà perfetta[26]. Tuttavia nessuno può essere felice con l'una e con l'altra facoltà, finché vive in un corpo corruttibile: solo nella vita incorruttibile potranno esservi uomini simili. Nella vita presente [724*b*] i beati possono essere perfetti nelle cose di Dio quanto alla volontà, ma non rispetto all'operazione della mente: potrai trovare in loro una carità perfetta, mai però una pura visione di Dio. Se mentre vivono ancora col corpo appare loro il secolo futuro e hanno già un'esperienza del premio[27], certo però non si tratta di un'esperienza continua, duratura e perfetta, perché l'esistenza presente non lo permette[28]. Perciò Paolo si esprime così: *Godendo nella speranza[29], camminando nella fede, non nella visione*[30], *conosciamo in parte*[31]; egli infatti, sebbene avesse visto il Cristo[32], non godeva sempre di quella visione. Il sempre si avrà solo nel secolo futuro, come spiega ancora Paolo quando, trattando della parusia, soggiunge: *E così saremo sempre col Signore*[33].

Quindi, se uno vive in [724*c*] Cristo col corpo e fin da questa vita — come ordina Paolo — può possedere la vita eterna[34], la possiede nella volontà; poiché la fede lo guida all'amore e per mezzo dell'amore egli giunge alla gioia ineffabile; ma la pura visione della mente gli è riserbata per il secolo futuro[35]; come dichiara il beato Pietro: *In lui* esultate di gioia indicibile e gloriosa, ora senza vederlo, ma credendo[36].

In questo amore, in questa gioia consiste la vita beata; ma la vita beata in parte è nascosta, secondo le parole di Paolo: *La nostra vita è nascosta*[37]; e in parte è manifesta, come dice il Signore: Lo *Spirito soffia dove vuole e odi la sua voce e non sai donde viene e dove va; così è per ognuno che è nato dallo Spirito*[38].

Infatti la vita beata è invisibile quanto alla grazia che genera e [724*d*] che plasma, quanto alla sua essenza e al modo col quale essa opera la nuova creazione; ma si manifesta in coloro che partecipano di questa vita nel loro amore ineffabile verso Dio e nella gioia che trovano in lui[39]. Amore e gioia sono manifesti e rivelano la grazia invisibile, prima di tutto perché sono il frutto della grazia: *il frutto* dello Spirito è la carità, la gioia[40], e *l'albero si conosce dal frutto*[41]; in secondo luogo perché la grazia è lo Spirito di adozione filiale, e l'amore attesta in tali anime la divina connaturalità, attesta che sono figli di Dio[42] e che non hanno nulla del mercenario e dello schiavo[43].

In questo modo Salomone scoprì la madre del fanciullo vivo e ritenne una

prova sufficiente della sua maternità il grande amore di lei[44]. Dunque non è assurdo che anche i figli del [725*a*] Dio vivente si riconoscano a questo segno. Come quella madre con il suo amore e con la sua sollecitudine per il vivo ha dimostrato chiaramente di non avere nulla a che fare col fanciullo morto, così la riverenza e l'amore per il Dio vivo sono una prova luminosa nei cristiani che non sono nati da padri morti, quei morti che — a chi vive di questa vita — il Salvatore non permette nemmeno di seppellire; dice infatti: *Lascia che i morti seppelliscano i loro morti*[45].

Inoltre non solo con la carità essi confermano la loro adozione filiale, aderendo a Dio come Padre ed amandolo, ma per la carità diventano simili a Dio: essi infatti sono pieni di amore, ma *Dio è amore*[46] ed essi vivono in virtù dell'amore.

Sono questi i veri viventi[47] che nutrono la bella passione[48] della carità, mentre sono [725*b*] tutti morti gli esseri che ne sono privi. In quanto figli essi onorano il Padre con le loro opere, in quanto viventi annunciano il Dio vivente dal quale sono nati e, con la novità della vita nella quale camminano — come dice Paolo[49] —, attestano la nascita ineffabile che li ha generati[50] e glorificano il loro Padre che sta nei cieli[51]. Tanto ineffabilmente e benignamente sono stati generati!

Perciò *Dio non è il Dio dei morti, ma dei viventi*[52], perché in questi trova la sua gloria; mentre ai malvagi diceva: Se io sono Dio, dov'è la mia gloria?[53] Anche David rivelando la medesima verità, dice: *Non i morti ti daranno lode, o Signore, ma noi i viventi*[54].

Questa è la vita in Cristo: così è nascosta[55] e così appare alla luce delle opere buone[56], luce che [725*c*] è la carità. Nella carità infatti risiede lo splendore di ogni virtù ed essa costituisce la vita in Cristo, per quel che riguarda lo sforzo dell'uomo[57]; perciò non si sbaglierebbe chiamandola semplicemente vita. La carità è unione con Dio, e questo è vita, come sappiamo che è morte la separazione da Dio[58]. Perciò il Salvatore, alludendo alla carità, dice: *Il comando di lui è vita eterna*[59]; e ancora: *Le parole che io vi dico sono Spirito e vita*[60], il vertice e la somma delle sue parole è la carità. Ancora: *Chi rimane nella carità, rimane in Dio e Dio in lui*[61], cioè rimane nella vita e la vita in lui; infatti il Signore dice: Io sono la vita[62].

Ma se la vita è la forza che muove i viventi, cos'è che muove gli uomini [725*d*] in quanto veramente viventi il cui Dio è quel Dio che non è Dio dei morti ma dei viventi?[63] Nient'altro che la carità, la quale non solo guida e conduce[64] gli

uomini ma anche li trae facilmente fuori di sé[65] e così può agire in loro più di qualunque vita ed è più forte della vita; induce infatti a disprezzare la vita, non solo quella che passa, ma anche quella che rimane[66]: dunque che cosa si può chiamare vita più giustamente della carità?

Inoltre, quando tutto è perito, ciò che solo rimane e non permette che i viventi muoiano, è la vita, ma tale appunto è la carità. Infatti, quando tutte le altre cose saranno scomparse, nel secolo futuro, solo la carità rimane, come dice Paolo[67], e basta per quella vita; nel Cristo Gesù Signore nostro: a lui si addice tutta la gloria in eterno. Amen.

1. v. 704*a*: «si può godere... anche per la speranza».

2. cfr. *Rom.* 8, 15.

3. Nella misura in cui si realizza l'amore perfetto, già si attua la beatitudine e quindi si anticipa nella sua essenza la vita eterna; v. 721*a*: «nell'amore... è ogni beatitudine»; 721*b*: «la vita beata è frutto dell'amore»; 724*d*: «la vita beata consiste nella perfezione della volontà».

4. *Io.* 1, 12.

5. cfr. *I Io.* 4, 18.

6. *mercenari... schiavi... figli*: μισθωτῶν... δούλων... υἱῶν. Dal timore (φόβος) alla speranza (ἐλπίς) dei premi, e da questa all'amore (ἀγάπη); è la dottrina classica dei tre stadi della vita cristiana, già espressa dal Cabasilas in termini altrettanto chiari, anche se meno formali, in 693*d* e 700*cd*, e sulla quale ritornerà in 724*d*. Per il superamento della «speranza», si veda il ritratto del cristiano perfetto nell'omelia *In Demetrium* I: «non aveva alcuna speranza di quei beni futuri, né si proponeva di conseguire premi con le sue lotte per la virtù:... splendido premio era per lui l'amore del Salvatore, e questo solo era la retribuzione per le sue fatiche di cui faceva conto» (78*s*; allo stesso modo *ib.*, 113); cfr. BASILIO, *Regulae fusius, prooemium*, PG 31, 869*b*: il timore è proprio degli schiavi (διάθεσις δουλική), la speranza dei premi è dei mercenari (μισθίοι), e l'amore puro è l'unico motivo degno dei figli (διάθεσις τῶν υἱῶν). MASSIMO CONFESSORE, *Mystagogia* 24, PG 91, 712*a*: «figli sono coloro... che mai si separano da Dio: non per timore delle punizioni minacciate né per desiderio dei beni promessi, ma... conformandosi nella volontà al bene per inclinazione e disposizione intima dell'anima».

7. cfr. *Hb.* 11, 1; *esperienze... percezione... gustare*: πεῖραν... αἴσθησιν... γεῦσαι; si ripresenta così, con la sua caratteristica terminologia, quel tema dell'esperienza (v. anche 720*a*) sul quale si erano a lungo diffusi soprattutto i primi due libri della *Vita in Christo*. Qui, come nei libri precedenti, l'esperienza è ricollegata ai misteri (v. 532*b*) che ne sono la fonte, e viene riproporzionata dal confronto con quella perfetta conoscenza di Dio che è propria soltanto della vita futura. Sulla incomunicabilità dell'esperienza spirituale, conosciuta solo da quelli cui è stata donata («lo sanno coloro che l'hanno conosciuta»: *hic*) insiste particolarmente GREGORIO PALAMAS, nella sua polemica anti-razionalistica: «chi potrebbe spiegare la dolcezza del miele a chi non l'ha gustata?» (*Difesa degli esicasti* III 3, 3; vol. II, 699); ma Cabasilas su questo punto si differenzia sensibilmente dal suo grande contemporaneo: collegando in modo più diretto l'esperienza alle realtà sacramentali, egli — senza possibilità di equivoci — ne fa un dato comune e universale della vita cristiana, piuttosto che una conoscenza superiore riservata di fatto all'élite dei più perfetti.

8. Dire che «spetta a noi» (παρ' ἡμῶν) conservare e alimentare il fuoco dell'amore sembra curiosamente contradditorio, nella sua letteralità, rispetto a quanto lo stesso Cabasilas aveva scritto all'inizio dell'opera: «è lui (il Cristo) che accende ed alimenta il fuoco» (497*a*). Non è questione tuttavia di incertezze od oscillazioni

del pensiero cabasiliano, ma del reale misterioso compenetrarsi dell'attività di Dio e di quella dell'uomo: per cui nel cristiano tutto è da lui e tutto insieme è dal Cristo che lo santifica. Per questo, analogamente, all'interno dello stesso libro VI si trova affermato all'inizio che «se la formazione della vita in Cristo dipende in principio unicamente dalla mano del Salvatore,... custodirla e mantenersi vivi è effetto anche del nostro impegno» (640*a*), e al termine: «lui solo (il Cristo)... ci inizia ai misteri,... lui solo egualmente custodisce in noi il dono che ci ha fatto» (684*d*).

9. *I Io*. 4, 16.

10. *foggi del diletto*; una costante della *Vita in Christo* è il trascendimento della legge nell'amore: con formule suggestive come questa, o come «amore del giogo» (717*c*), Cabasilas riesce non solo a non smentire la sua prospettiva fondamentale, ma anzi a ribadirla efficacemente anche quando intende sottolineare il momento dell'ubbidienza.

11. v. 536*a*.

12. I comandamenti prescrivono all'uomo, creato per Dio solo (v. 560*d*), di ordinare a Dio solo il suo agire: essi quindi esplicitano la «definizione» dell'uomo e ne interpretano la struttura essenziale.

13. *Io*. 15, 10.

14. *concentra la volontà dispersa*; cfr. Ps.-DIONIGI, *Ecclesiastica hierarchia* I I, PG 3, 372*b*: «Gesù racchiude nell'amore per lui le nostre molteplici diversità, ... portandoci alla perfezione di una vita unitaria e divina».

15. La questione di che cosa sia di fatto il nucleo più essenziale dell'uomo, dominante e unificante tutta la sua attività (τὸἡγεμονικόν), che nel libro II era stata lasciata sospesa (v. 545*c*: «qualunque esso sia: libera determinazione del pensiero e della volontà, comunque si debba intendere»), ora viene in un certo senso risolta: è la volontà, secondo Cabasilas, quello che gli stoici chiamavano «l'elemento principale dell'anima, nel quale avvengono le rappresentazioni (φαντασίοα) e gli impulsi (ὁρμαί), e donde scaturisce il pensiero» (SVF II, n. 837, 228).

16. Per questa immagine — altrove riferita direttamente al Cristo, luce attualizzante la capacità visiva del nostro occhio spirituale — v. 496*a*; 500*d*.

17. Il Cristo, bene puro e infinito, non è soltanto il tesoro a cui misura è stato fatto lo scrigno del nostro cuore e che solo può riempirlo (v. 560*c*-561*a*), ma raccoglie in sé ogni ragione di bene: ciò che esiste al di fuori di lui, oltre a non essere sufficiente a colmare la nostra potenza d'amore, non è bene affatto ed è quindi illusorio e vanificante ogni attività che si rivolga ad esso.

18. *Io*. 15, 6.

19. cfr. *I Pt*. 2, 21.

20. cfr. *Mt*. 26, 39 *par*.

21. cfr. *Rom*. 15, 3.

22. *Phil*. 2, 8.

23. *unica... risultante da due*: ἐκ δυοῖν ἕν; Cabasilas esprime con rigore la dottrina ortodossa quale venne a formularsi a conclusione dell'ultima grande controversia cristologica. Contro l'ambigua posizione di EUTICHE, che al sinodo costantinopolitano del 448 aveva dichiarato «che il Signore consta di due nature (ἐκ δύο φύσεων) prima dell'unione, e di una sola dopo l'unione» (ACO II 1, 1, 143), il *Concilio di Calcedonia* definì che il Cristo sussiste «in due nature (ἐν δύο φύσεσιν) *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*» (62). Oltre un secolo più tardi una questione analoga si pone riguardo alla volontà del Cristo: è una sola risultante da due (ἐκ δυοῖν), o è l'accordo di due volontà (δυό θελημάτων ὁμολογία) sussistenti *inconfuse*? MASSIMO CONFESSORE nella sua polemica riferisce così la posizione degli eterodossi: «è possibile dire che, come c'è un solo elemento composto (ἕν τι σύνθετον) risultante dalle due nature (ἐκ τῶν δύο φύσεων), così c'è un solo elemento composto risultante dalle due volontà proprie di tali nature» (*Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 296*a*); ma il *Concilio costantinopolitano* III (680-681) definì che «vi sono in lui (Cristo) due volontà o volizioni naturali e due operazioni naturali *indivise, inconvertibiliter,*

inseparabiliter, inconfuse» (104). L'affermazione cristologica tuttavia non è, nel nostro testo, riproposta come fine a se stessa, ma solo per mostrare che, come nel Cristo la volontà umana, senza essere stata soppressa, si è accordata in tutto a quella divina, così anche chi vive nel Cristo deve adeguarsi al suo esempio (παράδειγμα) accordando perfettamente la propria volontà alla volontà di Dio.

24. v. 720*cd*.

25. v. 620*c*; 692*b*.

26. v 560*c*.

27. cfr. *In Demetnum* I, 105: il martire aveva tale amore che «essendo ancora nel corpo già godeva immediatamente delle grazie celesti» e si poteva dire che «i beni futuri per lui non erano più in speranza», poiché «prima di essere rapito da questa vita egli era giunto a sperimentare (εἰς πεῖραν) quei beni ineffabili».

28. Si riprende così, ma chiarendolo ormai in modo definitivo, tutto il problema del rapporto fra il già presente e ciò che ancora si attende. Cabasilas rimane perfettamente coerente con se stesso: già nelle prime pagine infatti aveva detto che «durante la vita terrestre fa ombra l'elemento carnale» (493*b*), e che nell'esistenza presente godiamo solo di «riflessi della vita futura» (496*c*)

29. *Rom.* 12, 12.

30. *II Cor.* 5, 7.

31. *I Cor.* 13, 9.

32. cfr. *I Cor.* 9, 1. 15, 8.

33. *I Thess.* 4, 17.

34. cfr. *I Tm.* 6, 12.

35. v. 724*b*: «potrai trovare... una carità perfetta, mai però una pura visione». Cabasilas sembra qui superare quel principio fondamentale del suo pensiero, secondo cui l'amore non solo deriva dalla conoscenza, ma è sempre proporzionato ad essa (v. 552*c*). In realtà — egli dice ora — mentre l'esperienza di Dio in questa vita è discontinua e imperfetta, l'amore per lui può essere perfetto e continuo, trascende cioè la conoscenza che se ne ha, perché non si fonda esclusivamente sulla chiara esperienza, ma anche e soprattutto sull'oscurità della fede: a la fede... guida all'amore».

36. *I Pt.* I, 8.

37. *Col.* 3, 3.

38. *Io.* 3, 8.

39. Non si intende certo negare la misteriosa immediata conoscibilità — in coloro che ne hanno fatto l'esperienza — del raggio divino «che tocca invisibilmente l'anima» (565*b*), ma affermare che l'unico modo con cui, da parte di altri, si può arguire l'opera di Dio e la sua presenza nei santi, è la constatazione delle opere manifestamente soprannaturali della loro carità.

40. *Gal.* 5, 22.

41. *Mt.* 12, 33.

42. cfr. *Rom.* 8, 16.

43. v. 720*d* nota.

44. cfr. *III Rg.* 3, 16-28.

45. *Mt.* 8, 22.

46. *I Io.* 4, 8.

47. V. 725*c*.

48. *bella passione*: καλὸν πάθος; v. 548*d*; 696*a*.

49. cfr. *Rom.* 6, 4.

50. cfr. BASILIO, *Moralia* LXXX 22, PG 31, 869*ab*.

51. cfr. *Mt.* 5, 16.

52. *Mt.* 22, 32.

53. *Mal.* 1,6.

54. *Ps.* 113, 25*s*.

55. cfr. *Col.* 3, 3.

56. cfr. *Mt.* 5, 16.

57. *costituisce la vita in Cristo*: τὴν ἐν Χριστῷ ζωὴν...συνίστησιν. Con questa formula Cabasilas si ricollega all'inizio dell'opera, e propriamente conclude il discorso: la vita in Cristo che, per quanto riguarda l'opera di Dio, «è costituita dai divini sacramenti» (διά τῶν θείων συνίσταται μυστηρίων: titolo del libro I), «per quel che riguarda lo sforzo dell'uomo (ἀνθρωπίνην... σπουδήν)» è costituita dalla carità.

58. *morte... separazione da Dio*: θάνατον... ἀπὸ θεοῦ χωρισμόν. Tema comunissimo nella letteratura patristica; fra gli innumerevoli esempi, cfr. IRENEO, *Adversus haereses* V 27, PG 7, 1196*b*: «la separazione... da Dio è morte, e la separazione dalla luce, tenebre». ORIGENE, *In Ioannem* XIII 23, PG 14, 437*c*: vi sono due tipi di morte, «quella della separazione dell'anima dal corpo, e quella della separazione dell'anima da Dio ». GREGORIO PALAMAS vi ritorna con particolarissima frequenza: *De mentali quietudine*, PG 150, 1048*c*. 1049*b*; *Capita physica* 39, *ib.* 1148*b; Homilia* XXXI, PG 151, 389*ab* («cos'è la morte dell'anima? l'abbandono di Dio: ... poiché Dio è la vita stessa,... quando egli è presente alla nostra anima, è impossibile che le si faccia presente anche la morte»).

59. *Io.* 12, 50.

60. *Io.* 6, 63.

61. *I Io.* 4, 16.

62. *Io.* 11, 25.

63. cfr. *Mt.* 22, 32.

64. *guida... conduce*: ἄγει... φέρει; v. 721*c*.

65. *trae... fuori di sé*; v. 709*a*.

66. Con questa espressione, Cabasilas sembra alludere in particolare a Paolo, che — con il suo volere «essere anatema» per amore del Cristo — è per lui il modello più alto della carità perfetta (cfr. *Rom.* 9, 2 in 5000, e 720*ab*). Per la contrapposizione della vita che passa (ρεούσης) a quella che rimane (ἑστώσης) r. 504*c* nota 28.:

67. cfr. *I Cor.* 13, 8-13.

INDICE DEI NOMI

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

R

S

T

W

Y

INDICE DEGLI AUTORI ANTICHI CITATI

A

B

De baptismo, PG 31.
De fide, PG 31.
De gratiarum actione, PG 31.
De humilitzte, PG 31.
De iudicio, PG 31.
De malo, PG 31.
Homilia de fide, PG 31.
In divites, PG 31.
In sanctum baptisma, PG 31.
Moralia, PG 31.
Regulae brevius tractatae, PG 31.
Regulae fusius tractatae, PG 31.
De Spiritu sanoto, PG 32.
Epistolae, FG 32.
Anaphora, in Liturgies Eastern and Western I (F. E. BRICHTMAN), Oxford, 1896.

Basilio (Pseudo —).

Constitutiones ascetkae, PG 31.
De renuntiatione, PG 31.
Epistolae, PG 32.

C

Canones apostolorum.

in Οἱ ἱεροὶ κάνονες καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι (Α. Σ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ), 2^{a} ed., ἐν Ἀθήναις, 1949.

Chronicon paschale.

PG 92.

Cirillo Alessandrino.

In psalmos, PG 69.
In Ioannem, PG 73*s*.
Anathematismi, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*(CENTRO DI DOCUMENTAZIONE), Freiburg im Breisgau, 1962.
Epistola ad Nestorium, ib.

Cirillo di Gerusalemme.

Catecheses, PG 33.
Catecheses mystagogioae, PG 33.
Procatechesis, PG 33.

Clemente Alessandrino.

Paedagogus, PG 8.
Protrepticus, PG 8.
Stromata, PG 8s.
Quis dives salvetur, PG 9.

Concilium ephesinum.

in Conciliorum Oecumenicorum Deta,(CENTRO DI DOCUMENTAZIONE), Freiburg im Breisgau, 1962.

Concilium calcedonense.

ib.

Concilium constantinopolitanum III.

ib.

Concilium laodicense.

Οἱ ἱεροὶ κάνονες καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι (Α. Σ. ΑΛΙΒΙΖΑΤΟΥ), 2ª ed., ἐν Ἀθήναις, 1949.

Concilium trullanum.

ib.

Constitutiones apostolicae.

in *Didascalia et Constimuones Apostolorum* (F. X. FUNK), Paderborn, 1905.

Costantino Armenopulo.

Epitome canonum, PG 150.

D

Demetrio Cydones.

Demetrius Cydonès: Correspondence I (R. J. LOENERTZ), «Studi e Testi», Città del Vaticano, 1956.

Dionigi Areopagita (Pseudo —).

De caelesti hierarchia, PG 3.
De divinis nominibus, PG 3.
Ecolesiastica hierarchia, PG 3.
Epistolae, PG 3.
Mystica theologia, PG 3.

G

Giovanni Cantacuzeno.

Historiarum libri, PG 153*s*.

Giovanni Crisostomo.

De sacerdotio, PG 48.
Catecheses, PG 49.
In Maccabaeos, PG 50.
In martyres, PG 50.
In psalmos, PG 55.
In Matthaeum, PG 58.
In Ioannem, PG 59.
In epistolam ad Romanos, PG 61.
In epistolam I ad Corinthios, PG 61.
In epistolam II ad Corinthios, PG 61.
In epistolam I ad Thessalonicenses, PG 61.
In epistolam ad Ephesios, PG 62.
In epistolam II ad Timotheum, PG 62.
Huit Catéchèses baptismales inédites (A. WENGER), «Sources Chrétiennes», Paris, 1957.

Giovanni Damasceno.

Contra Iacobitas, PG 94.
De fide orthodoxa, PG 94.
De imaginibus, PG 94.

Gregorio Magno.

Homiliae in Evangelia, PL 76.

Gregorio Nazianzeno.

Orationes, PG 35*s*.

Gregorio Nisseno.

(= Ps-Basilio) *Epistolae*, PG 32.
De beatitudinibus, PG 44.
De oratione dominica, PG 44.
In Canticum, PG 44.
Adversus Eunomium, PG 45.
Oratio catechetica, PG 45.
De tridui spatio (= *In resurrectionem* I), PG 46.
De virginitate, PG 46.
In baptismum Christi, PG 46.

In diem natalem Christi, PG 46.
De instituto christiano, in *Gregorii Nysseni Opera* VIII/1 (W. JAEGER), Leiden, 1952.
De professione christiana, *ib.*

Gregorio Palamas.

Capita physica, PG 150.
Decalogus christianae legis, PG. 150.
De mentali quietudine, PG 150.
Confessio fidei, PG 151.
Homiliae, PG 151.
Défense des saints hésychastes (J. MEYENDORFF), 2 voll., Louvain, 1959.
Ὁμιλίαι (Σ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ), ἐν Ἀθήναις

I

Ignazio di Antiochia.

Lettere, in *Die apostolischen Väter* I (F. X. FUNK-K. BIHLMEYER), Tübingen, 1956.

Ireneo.

Adversus haereses, PG 7.
Démonstration de la prédication apostolique (L. M. FROIDEVAUX), «Sources Chrétiennes» 62, Paris, 1959.

Isacco il Siro.

Οἱ ἀσκητικοὶ λόγοι (dal greco antico: Κ. ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΟΡΙΝΟΥ), Ἀθῆναι, 1961; *Mystic Treatises* (dal siriaco: A. J. WENZINK), Leiden, 1923.

L

Liturgia Iacobi.

in *Liturgies Eastern and Western* I (F. E. BRIGHTMANN), Oxford, 1896.

Liturgia Ioannis Chrysostomi.

ib.

M

Macario (Pseudo —).

Homiliae, PG 34.
Visiones de angelis, PG 34.
Die 50 geistlichen Homilien des Makarios (H. DÖRRIES -E. K LOSTERMANN -M. KRÖGER), «Patristische Texte und Studien» 4, Berlin, 1964.
Epistula magna, in Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius (W. JAEGER), Leiden, 1954.

Manuele Paleologo.

Lettres de l'Empereur Manuel Paléo logue (E. LEGRAND), Paris, 1893.

Massimo Confessore.

Scholia in librum De divinis nominibus, PG 4.
Scholia in librum De ecclesiastica hierarchia, PG 4.
Capita theologica et oeconomica. PG 90.
Ceniuriae de caritate, PG 90.
Diversa capita, PG 90.
Exposito orationis dominicae, PG 90.
Liber asceticus, PG 90.
Quaestiones ad Thalassium, PG 90.
Quaestiones et dubia, PG 90.
Ambigua, PG 91.
Disputano cum Pyrrho, PG 91.
Mystagogia, PG 91.
Opuscula theologica et polemica, PG 91.

Metodio di Olimpo.

Convivium, PG 18.

N

Nemesio di Emesa.

De natura hominis, PG 40.

Niceforo Esicasta.

Περὶ νήψεως καὶ φυλακῆς καρδίας in Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν IV, ἐν Ἀθήναις, 1961.

Niceta Stethatos.

Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), (I. HAUSHERR), «Orientalia Christiana» XII, 55, Roma, 1928.

Nilo (Pseudo —).

De octo vitiis, PG 79.

O

Officium byzantinum.

Minei.
Paraklitikì.
Pentikostarion.
Triodion.

Officium sancti baptismatis.

in *Euchologium sive rituale graecoram* (J. GOAR), 2[a] ed., Venetiis, 1730.

Oratio ad faciendum catechumenum.

ib.

Ordo et officium in dedicatione templi.

ib.

Origene.

Contra Celsum, PG 11.
De principiis, PG 11.
Exhortatio ad martyrium, PG 11.
In Exodum, PG 12.
In Canticum, PG 13.
In Canticum homiliae, PG 13.
In Ieremian, PG 13.
ln Matthaeum, PG 13.
In Ioannem, PG 14.

P

Passion (une) inedite de st. Porphyre le Mime.

(CH. VAN DE VORST), in «Analecta bollandiana» 29 (1910), 258-275.

Platone.

Timaeus, in *Platonis opera* (L BURNET), IV, Oxonii, 1905.

S

Sancti unguenti officium.

in *Euchologium sive rituale graecorum ….*

Serapione.

Adversus Manichaeos, PG 40.

Simeone Nuovo Teologo.

Catéchèses I (B. KRIVOCHÉINE-J. PARANZELLE), «Sources Chrétiennes», Paris, 1963.
Chapîtres théologiques, gnostiques et pratiques (J. DARROUZÉS), «Sources Chrétiennes», Paris, 1957.

Simeone di Tessalonica.

De sacris ordinationibus, PG 155.
De sacro templo, PG 155.

SVF.

Stoicorum Veterum Fragmenta (I. VON ARNIM), 3 voll., Leipzig, 1903-1905.

Synaxarium ecclesiac constantinopolitanae.

in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris* (H. DELEHAYE), Bruxelles, 1900.

Synodus constantinopolitana (448).

in *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II 1/1 (E. SCHWARTZ), Berolini et Lipsiae, 1933.

T

Teodoro di Mopsuestia.

Les homélies catéchétiques (R. TONTNEAU-R. DEVREESSE) «Studi e Testi» 145, Città del Vaticano, 1949.

Teofane di Nicea.

Epistolae, PG 150.

INDICE DEGLI ARGOMENTI NOTEVOLI

A

Spirito, l’amore di Dio nasce dalla memoria continua di lui, e genera l’osservanza dei precetti, insieme col timore e la speranza custodisce la pletà verso Dio, amore soprannaturale genera opere soprannaturali.

amore perfetto è quello del bene per il bene, questo è il vertice della sapienza, amare Dio per se stesso è la gioia più perfetta, si ama Dio quando si ama ogni cosa o se stessi per amore suo, l’amore pcrfetto è indiviso, esempi di amore perfetto sono il Battista e Paolo.

l’amore è proprio dei figli, nasce dallo Spirito di adozione, infuso in noi dai misteri, rende simili a Dio che è amore, l’amore potrebbe chiamarsi semplicemente vita, solo l’amore rimane.

Angeli:

gli angeli custodi sono presenti a ogni battezzato.

Anima:

l’anima dell’uomo nuovo è celeste, e alla morte prende dimora nelle mani del Cristo.

nulla è sacro quanto l’anima consacrata a Dio, che è perciò assolutamente inviolabile.

Apostoli:

non mostrarono nulla di nuovo finché non furono battezzati nello Spirito, costituiti principi su tutta la terra, sacrificavano senza bisogno dell’altare.

Appropriazione:

il problema dell’appropriazione della salvezza da parte dei singoli uomini.

Ascesi:

non possono conseguirsi con l’ascesi i beni conferiti dal battesimo.

B

Battesimo.

il battesimo di Cristo è prefigurazione del nostro battesimo.

il battesimo è chiamato acqua di riposo perché placa il desiderio della natura, è dono perfettamente gratuito, istituito il giorno di Pentecoste, e trasmesso di

generazione in generazione fino alla parusia, il battesimo è talvolta conferito dal Cristo stesso, in modo visibile o invisibile.

la sua forza è incomparabilmente superiore a quella dell'insegnamento, unico in tutti, per sé produce in tutti gli stessi effetti, ma mentre alcuni sono stati resi immediatamente perfetti, in altri la sua efficacia si è mostrata più tardi.

i nomi del battesimo: nascita, rinascita, nuova creazione, sigillo, veste e immersione, illuminazione, lavacro, dono e unzione.

il battesimo è il primo mistero, nascita, in cui cominciamo ad essere noti a Dio, è dono radicale dell'essere, di cui crea il principio fondamentale, la sua primarietà risulta dal posto che occupa nell'ordine dei misteri, dai suoi nomi, dai riti e dalle parole con cui è celebrato.

il battesimo fa uscire dal circolo del peccato, toglie la colpa istantaneamente e perfettamente, distrugge il peccato, anzi lo stesso peccatore, ma occorre accedervi già distaccati dal peccato.

nel battesimo si muore a una vita per riceverne un'altra, il battesimo crea un uomo nuovo, infonde l'abito contrario al peccato, e le potenze capaci di percepire il dono di Dio.

il battesimo crea un cuore di carne e bandisce l'insensibilità, illumina gli occhi dell'anima col raggio divino, se prima essi sono stati purificati, è la venuta del Cristo che manifesta se stesso, infonde conoscenza e percezione di Dio, e un'esperienza di lui, i riti battesimali sono simbolo di tale esperienza.

la vita infusa dal battesimo, pur essendo umana, è vita di Dio, di cui il battesimo rende figli, e templi.

il battesimo ha il potere della croce e della morte del Cristo, fa morire della sua morte e risorgere della sua risurrezione, dona l'essere conforme al Cristo, ed è principio della vita in lui, rende sue membra, fa vivere della sua vita,143, è come una fusione al crogiuolo, che infonde la forma del Cristo, e riveste di lui, impegna tutti a seguire il Cristo.

il battesimo è principio della vita futura, sufficiente per ricevere la corona, e necessario per conseguirla.

nel rito battesimale si celebra la teologia con le parole e l'economia con i gesti, imitando la croce e la morte del Cristo, tale imitazione può compiersi nei simboli o nella realtà, per cui anche il martirio è battesimo.

il battesimo non si ripete mai, neppure per gli apostati, il battesimo è perfezionato dal *miron*.

Bene:

per natura sua si effonde.

è naturalmente desiderato e in questa vita non è mai conseguito in modo puro.

il bene terreno non è che uno sciocco simulacro del bene vero, Dio solo è il bene, Dio è il bene supremo nel quale si acquieta la nostra ricerca.

C

Carismi:

tutti i carismi sono effetto del *miron*.

vi sono carismi miracolosi dati per l'edificazione della Chiesa, e perché si manifesti la potenza di Cristo, necessari quando la fede era agli inizi, essi conseguono talvolta dalla vita in Cristo, ma non la costituiscono né la producono, non costituiscono la virtù, ma ne sono un segno non sempre sufiiciente, non si devono desiderare né si deve gioire di possederli.

e vi sono i carismi delle virtù; dati in ogni tempo, per l'utilità di chi li riceve.

Carne:

la carne del Cristo non è da sangue né da volontà d'uomo, è il tesoro di ogni energia spirituale, santificata e deificata, stele su cui è stato versato il *miron* della divinità, e che ne ha ricevuto tutta la pienezza, e ne è divenuta scrigno, in quella carne spirituale è stata vinta la carne terrestre contraria allo Spirito, e l'uomo è stato unito a Dio.

nel Cristo, la carne è stata deificata.

Catecumenato:

i riti del catecumenato sono segni, preludi e preparazioni alla vita.

Chiese:

divengono case di preghiera in virtù del *miron*.

Chirotonia:

La chirotonia dei sacerdoti è chiamata unzione.

Communicatio idiomatum:

Dio è morto, Dio nudo e crocifisso, sangue di Dio, corpo di Dio, anima, mente e volontà di Dio, membra di Dio, nell'eucaristia riceviamo Dio.

Confessione:

la confessione dei peccati è un mistero che scioglie ogni colpa, ma è efficace solo se si riceve l'eucaristia, perciò, dopo la confessione, bisogna bere il sangue purificatore.

Conoscenza:

valore della conoscenza e suo rapporto con la virtù.

la conoscenza per esperienza è superiore a quella per via di insegnamento, la conoscenza genera amore, e amore ad essa proporzionato, perciò conoscenza soprannaturale genera amore soprannaturale.

la conoscenza di Dio è vita eterna, e principio della vita beata, mentre la mancanza di tale conoscenza ha portato la morte, solo Dio può guidare alla conoscenza di Dio, la conoscenza di Dio è infusa dal battesimo, in esso si è conosciuti da Dio, la conoscenza del Cristo è il fine dell'economia salvifica, una certa conoscenza di Dio è data ai puri di cuore, ma non può esprimersi adeguatamente nel discorso.

la conoscenza del premio sostiene nella fatica per conseguirlo.

Coro:

dei martiri, dei fedeli, dei figli, di dèi, dei beati, degli angeli.

Corpo:

si conforma all'anima e si perverte con essa, comunica all'anima le sue passioni, nei santi non spegne l'ardore dell'anima.

i corpi dei beati defunti non sono abbandonati dall'energia dello Spirito, infatti il corpo dell'uomo nuovo è celeste, e dopo la morte non partecipa più dell'anima, ma è pieno dello Spirito, risplende, santificato dal Cristo, e mostrerà la sua bellezza all'apparire del Cristo,

per l'eucaristia diventa fiala del sangue di Cristo, nulla è più sacro del corpo umano.

il corpo del Cristo risorto è spirituale, ma porta i segni della passione, mostrando in ciò l'amore di Cristo per gli uomini, anche il corpo glorioso dei martiri conserva i segni delle piaghe.

Creazione:

unico fine della creazione è l'amore di Dio.

la nuova creazione è superiore alla prima, e ne è il modello, nella prima fummo fatti dal fango, nella seconda dal corpo e dal sangue di Cristo, nella prima dalla terra, nella seconda da Dio, nella prima Dio ispirò un alito di vita, nella seconda il suo Spirito, ciò che nella prima è la luce, nella seconda è il Cristo, nella prima Cristo è Signore della nostra natura, nella seconda anche della volontà, nella prima ci nutriamo dei frutti della terra, nella seconda delle carni del Cristo, la prima fu compiuta con un cenno, la seconda con soffeienze e con la morte, la nuova creazione è il sangue del Cristo.

Crisma.

il crisma battesimale imprime la forma del Cristo, è segno di consacrazione e partecipazione al crisma del Cristo.

Cristo:

esemplarità del Cristo, immagine fedele del Padre, angelo del gran consiglio, principio, centro e fine, modello di ogni azione e di ogni insegnamento, luce, sole di giustizia, vita, bene e verità, parola, unguento effuso, scrigno di tutti i beni, nuovo Adamo, bellissimo sopra i figli degli uomini, non può essere paragonato a nulla, primogenito dei morti, vittoria, corona, principe di pace, nostra pace, sposo, sposo della Chiesa, talamo, mediatore, avvocato presso il Padre, sacerdote e altare, vittima e offerente, ministro e offerta, cuore e capo, il solo giusto, il solo senza peccato, giustizia, nostra giustizia, e santificaziane, ha insegnato la vera giustizia, realmente uomo e realmente Dio, ci è superiore e connaturale insieme, in lui è l'accordo di due volontà.

con la sua vita rende al Padre l'onore dovutogli e con la sua morte reintegra l'onore a lui tolto, ha glorificato il Padre attribuendogli i miracoli che compiva, e rivelandone perfettamente l'amore per gli uomini, ha intrecciato al Padre una corona di gloria col suo corpo e col suo sangue.

unto di Spirito santo, che a lui è stato dato senza misura, e lo fa *miron* e crisma, è l'unto per noi, e ha unto la natura umana con la divina, poiché essendo uomo si unisce all'uomo, ed essendo Dio lo divinizza, per mezzo suo così

partecipiamo allo Spirito.

Cristo e Adamo: per Adamo si chiudono le porte dell'Eden, per il Cristo si aprono quelle del paradiso, Adamo padre del secolo presente e Cristo padre del secolo futuro.

essendo Signore si è fatto servo dei servi fino alla croce, è sceso dal cielo per cercarci, ed è entrato nell'Ade per trovare l'uomo che si era smarrito, dando tutto se stesso per comperarlo, ha combattuto e vinto per lui, ha abbattuto il muro della divisione, e dell'inimicizia, uccidendo il peccato con la sua morte e donandoci la vita nuova con la risurrezione, ci ha introdotto alla santità e alla giustizia, nostro precursore nel santo dei santi.

non è solo medico, ma farmaco, non è solo mediatore, salva gli uomini toccandoli, e operando personalmente e direttamente, fa di noi le membra del corpo di cui egli è il capo.

ci è diventato padre assumendo la nostra carne e il nostro sangue, ci genera alla vita più che i nostri genitori.

viene e inabita nell'iniziato ai misteri, si fa tutto per noi operando in noi mediante i misteri, investe tutto l'essere dell'uomo e occupa tutte le vie della sua vita, per pervaderci e risolverci in sé ha preso un essere umano completo, presente accanto a noi e in noi, sempre e totalmente presente a chi vive in lui, soddisfa ogni necessità dell'uomo e ne concentra in sé ogni desiderio, oggetto proprio del pensiero, del desiderio, della memoria, ci dà non solo i suoi beni, ma se stesso, dona a noi se stesso incoronato, nel battesimo incide se stesso, per l'eucaristia ci riveste più che un abito o la nostra pelle, e si fonde col nostro corpo assai più di qualunque congiunzione naturale, e diviene un altro se stesso di chi lo riceve, più unito a noi che i nostri genitori, più nostro di quel che è da noi, più unito a noi che noi a noi stessi, a chi lo cerca è più vicino del loro cuore.

ci governa come l'anima il corpo e il capo le membra, possedendo la regalità vera e perfetta, dimora sempre coi santi col suo raggio, alla sua venuta gloriosa effonderà sui giusti la sua luce, e riprenderà da ogni parte le sue membra attirandole irresistibilmente a sé.

anche nel regno futuro continuerà a servire.

Culto:

l'eucaristia rende capaci di offrire a Dio il culto puro, in Spirito e verità, che è proprio solo dei figli, e deve essere offerto con libertà di figli ed esattezza di

membra.

Cuore:

dal cuore sempre vivente del Cristo dipendono le sue membra, che vogliono vivere in lui, occorre conformarsi al cuore di Cristo.

D

Deificazione:

nella deificazione degli uomini, Dio esprime tutta la sua potenza, e giunge all'estremo limite della sua condiscendenza, poiché riversa tutta la pienezza della sua divinità.

essa è il fine dell'incarnazione, si compie in virtù dell'eucaristia per la quale il Cristo si fonde con noi.

sarà rivelata nel secolo futuro, quando saremo popolo di dei intorno a Dio, fin da ora si manifesta nella gioia ed è testimoniata dall'amore per Dio.

Demonio:

tiranno, comune tiranno, essere immende e impuro, schiavo fuggiasco, usurpatore.

provoca nell'uomo perfidie bestiali, ispira pensieri cattivi.

condannato con giusta sentenza, il suo carcere è stato distrutto con la morte del Cristo, è cacciato dalla sferza del nome di Gesù.

Desiderio:

la potenza del desiderio si proporziona all'oggetto desiderato, deriva dal pensiero, dalla memoria.

Dio ha infuso nelle anime il desiderio di possedere il bene e di conoscere il vero, tale desiderio è potenziato dal battesimo, va solo al Cristo e solo in lui è soddisfatto, in Dio solo si placa, urge alla lotta contro il peccato, deve esprimersi anche con le opere.

Dimenticanza:

la dimenticanza di Dio è alla radice di ogni peccato, e fa giungere fino al rinnegamento della fede.

Dolore:

è l'attuazione della volontà di fronte a un oggetto repellente, precede il piacere.

è stato pensato dal principio come rimedio contro il peccato, l' efficacia del dolore del Cristo passa nell'uomo e uccide il peccato.

il dolore dei buoni deriva solo dalla presenza del peccato, è vano affliggersi d'altro, il dolore per cose vane distoglie dalla memoria di Dio, oscura l'intelletto, e genera morte.

fra i vari motivi del dolore per il peccato, il migliore è l'amore per il legislatore, solo il dolore che procede dall'amore di Dio è sano.

E

Economia:

ha il suo compimento nella morte e risurrezione del Cristo, è apparsa e si è lasciata toccare, deve essere imitata, suo fine è l'autorivelazione del Cristo, e la sua conquista del nostro amore.

Eden:

tappa intermedia nell'itinerario della salvezza.

l'Eden e i misteri.

Esperienza:

significato della terminologia dell'esperienza.

solo l'esperienza può generare il desiderio, e genera amore ad essa proporzionato, nella misura in cui si attua fa conoscere la potenza di amare e di godere.

l'esperienza di Dio infusa dal battesimo, non consiste in una conoscenza intellettuale, ma in una percezione immediata di Dio, dono della grazia, che nella vita presente non è duratura né perfetta.

Estasi:

l'estasi di Dio e l'estasi dell'uomo.

l'estasi prodotta dall'amore, che fa uscire da se stessi, trasferisce nell'amato la volontà, e la distacca dall'io volente.

Età:

l'età immatura in cui si riceve il *miron* non consente di percepirne il dono.

Eucaristia.

pane di vita, che sostenta la vita, pane vivente che genera la vita, e fortifica il cuore dell'uomo, assimilandosi chi se ne nutre, nutrimento appropriato all'essere nuovo, mensa piena di fuoco.

ultimo dei misteri, perché culmine della vita e felicità completa, più perfetta di ogni altro mistero, e più potente, conferisce perfezione agli altri misteri, li rende pienamente efficaci, e ne fa risplendere il raggio oscurato dal peccato, più che ogni altro mistero rende membra di Cristo, si rivela più perfetta anche perché esige purificazione più grande, rispetto ad essa tutti gli altri misteri sono preparazione.

essa è termine di ogni desiderio, apice di tutti i beni, perfetta sotto tutti i riguardi, quando non è ostacolata conduce a perfezione, rende perfetti nel vero cristianesimo.

annuncio della morte e risurrezione del Cristo, fa comunicare alla carne e al sangue del Cristo, si riceve dall'altare come dalla mano del Cristo, come gli apostoli la ricevattero alla cena.

dà non solo la risurrezione, ma il Cristo risorto, non solo i doni, ma il benefattore, non un raggio, ma il sole.

trasforma nella sostanza del Cristo, ci unisce a lui nel corpo, nel sangue, nell'anima, fa del Cristo il nostro ospite e la nostra casa, e di noi un solo Spirito con lui, unisce a lui perfettamente, e fondendoci con lui ci deifica, e ci appropria la sua giustizia, è unione nuziale del Cristo con la Chiesa, ci fa non solo membra del Cristo, ma suoi figli, anzi ci congiunge a lui più di quanto la natura non ci unisca ai genitori.

unico farmaco contro il peccato, per questo è ricevuta molte volte, e occorre gustarla ininterrottamente, ne abbiamo continua necessità per sussistere nella vita dello Spirito, non dobbiamo sfuggirla per falso timore di esserne indegni, ma sarebbe empio riceverla dopo aver peccato a morte, illumina chi è puro, purifica chi è impuro.

attira in noi la vita vera dal cuore di Cristo, fa capaci di rendere a Dio un culto puro, in Spirito e verità.

immettendo l’uomo nuovo, sradica il vecchio, distruggendo il peccato e l’abito cattivo, tuttavia non crea di nuovo il peccatore, ma lo purifica se c’è impegno da parte sua, per questo dobbiamo accedervi non pigri, ma attivi, non tollera chi è schiavo dell’ira.

prepara e purifica in ordine alla beatitudine, è una partecipazione velata di Dio, premio e viatico nel cammino terrestre, è il corpo di Cristo che, ora pane e pasqua, apparirà glorioso alla fine dei tempi, è la mensa velata che conduce a quella svelata, unica è la potenza dell’eucaristia e quella della mensa celeste.

F

Figure (*vedi*: Immagini).

Filiazione:

riceviamo il dono della filiazione adottiva in virtù della morte del Cristo, la nostra filiazione da Dio può compiersi solo dopo la nascita del Cristo, nostro capo, in virtù dello Spirito santo, come la nascita del Cristo, ci è ottenuta dal Cristo che ci comunica tutto ciò che è suo.

la filiazione adottiva umana è trascesa dalla realtà della generazione a figli di Dio, anche la filiazione fisica è trascesa.

Fuga:

fuga da Dio dell’uomo peccatore.

G

Gioia (piacere):

è l’attuazione della volontà di fronte a un oggetto gradito, viene dopo il dolore, corrispettiva all’amore che ha conseguito il suo oggetto, e alla grandezza dell’oggetto da cui nasce, deriva dal bene presente o sperato, proprio o altrui.

gioia e amore sono i primi frutti dello Spirito, e derivano dalla conoscenza, gioia ineffabile e pura deriva dall’esperienza battesimale di Dio.

la predisposizione alla gioia è creata da Dio nell’uomo, e può attuarsi solo nel possesso di Dio, e nell’amore per lui, quando si gioisce del bene altrui si è simili a Dio, tale gioia è dei migliori, e deriva dall’amore di Dio.

la gioia più perfetta deriva dall'amore di Dio per se stesso, tale gioia è continua e stabile, Integra, e soprannaturale, è la gioia stessa di cui gode Cristo, chi cerca Dio solo gode non per i beni che ne riceve, ma per quelli che Dio possiede.

Giudizio:

il giudizio di Dio è il principale criterio distintivo del buono e vero dal cattivo e falso.

Giustizia:

la giustizia di Dio è la sua stessa bontà.

secondo giustizia, l'uomo avrebbe dovuto pagare il debito del proprio riscatto, ma la giustizia umana non può riconciliare con Dio, poiché è malvagità, e opera di servi inadeguata al Regno.

assente dalla terra prima del Cristo, la giustizia è scesa con lui fra gli uomini e li ha giustificati, solo nell'agire del Cristo si vede l'assoluta giustizia, e da lui è stata indicata la giustizia vera, prima del Cristo la giustizia umana può dunque essere solo preparazione ad accoglierlo, vera giustizia è solo il Cristo per noi, la giustizia dei santi è la giustizia del Cristo in loro, e questa è la loro veste regale, la nostra giustizia diventa cristiforme in virtù dell'eucaristia.

I

Immagine:

l'immagine di Dio nell'uomo, non cancellabile, è oscurata dal peccato, Dio la ritrova nell'Ade come la dracma perduta.

il battesimo incide nell'anima l'immagine regale di Dio, infranta dal peccato.

Immagini (figure):

tutte le immagini si concentrano nel Cristo e sono trascese in lui, le immagini bibliche sono necessariamente molteplici.

libertà del Cabasilas nel trattare le immagini bibliche.

Immersione:

significato ed efficacia della triplice immersione e riemersione battesimale.

Ineff abilita.

dell'amore di Dio per gli uomini, del mistero di Dio e di tutto ciò che vi attiene, dell'unione del Signore con i santi, e del modo di tale unione.

Inquietudine:

astenersi dall'inquietudine per vincere il peccato, l'inquietudine può essere sia dei poveri che dei ricchi, ne è libero chi fa ogni cosa sperando in Dio.

Ipostasi:

nel Cristo, Dio divenne ipostasi di una natura umana.

L

Legge:

la legge antica, ombra e immagine della realtà, è aneora giustizia umana, e solo predisposizione alla salvezza, fu data al primo Adamo e fu osservata dal Cristo, ora è sostituita da fede e grazia.

la legge nuova porta a compimento la legge antiea, mostra la sua potenza nel battesimo, è spirituale perché opera dello Spirito, predetta dai profeti, incisa nei cuori direttamente dal legislatore, non è insegnamento, ma esperienza.

è piena d'amore e infonde amore di Dio più die la legge scritta, la legge scritta, imperfetta, ha bisogno della legge spirituale perfetta, non poteva essere osservata finché non fosse venuto il Cristo, la legge di Cristo deve e può essere osservata da tutti i battezzati.

Libertà:

la libertà della volontà è la dignità fondamentale dell'uomo, sempre rispettata da Dio, è donata all'uomo dal Cristo, in virtù della sua morte, la vera libertà non è neppure desiderabile prima di essere conosciuta per dono di Dio.

M

Male:

veramente male per l'uomo è la malattia della volontà, e ciò che si oppone alla volontà di Dio.

Martirio:

il martirio è un battesimo, e dona anche di conseguire il premio, alcuni furono martirizzati prima di aver ricevuto il battesimo dalla Chiesa.

i martiri, gente di ogni condizione, hanno conseguito il vertice della sapienza, mostrano di essere stati plasmati da un'unica potenza, e feriti dall'amore del Cristo, esempi di martiri mimi.

i martiri comunicano con l'ignominia del Cristo, nulla è più prossimo di loro ai misteri del Cristo, i tormenti non li privano del Cristo, nel loro corpo risuscitato conservano i segni delle piaghe.

Meditazione:

occorre esercitare il pensiero buono nella meditazione perché questo diventi efficace, la meditazione accende nell'anima il fuoco dell'amore di Dio, e amore per il Cristo e la virtù.

non è faticosa e non danneggia in nulla, nulla è più dolce e utile, è via alla vita beata.

rende impossibile l'orgoglio, genera la mitezza, purifica il cuore ed esercita nella santità, è in se stessa purificazione, e sorgente delle beatitudini, custodisce la ricchezza attinta dai misteri, deve essere sempre rivolta al Cristo,

Memoria:

la duplice memoria: della vita carnale e della vita nuova.

la memoria ci è stata data perché portiamo in noi il Cristo, occorre dunque custodire ininterrotta la memoria del Cristo, e dedicare a Dio la memoria come un tempio, la memoria genera il desiderio corrispondente, la memoria continua di Dio genera l'amore per lui, in chi ama Dio per se stesso, tutte le cose ne custodiscono la memoria.

Miron:

il *miron* delle divinità è stato effuso sulla carne di Gesù, *miron* effuso è il nome di Cristo, il *miron* fa partecipi dell'unzione regale della divinità del Cristo, significa Gesù, e introduce Gesù.

in chi ne è unto fa venire il Paraclito, è la comunione dello Spirito, e questo è il suo dono specifico, rende attivi delle energie dello Spirito.

il *miron* infonde l'energia conveniente alla vita ricevuta nel battesimo,

corrobora con lo Spirito le membra del Cristo create nel battesimo, e lo perfeziona, dato agli apostati richiama in essi le disposizioni primitive.

col *miron* si ungono i re, esso ha lo stesso effetto dell'imposizione delle mani.

nei primi tempi dispensava carismi miracolosi, sempre dispensa carismi utili a chi li riceve. non è mai conferito invano, ma talvolta non se ne percepisce il dono a causa dell'età immatura, o per mancanza di preparazione al mistero, in alcuni rivive e si rivela più tardi, il *miron* consacra le chiese rendendole case di preghiera, l'unzione col *miron* consacra l'altare, col *miron* si ungono le reliquie dei martiri da porsi sotto la sacra mensa.

Misteri:

operano l'assimilazione progressiva dell'essere umano a quello del Cristo, sono il tramite dell'appropriazione della salvezza, dinamica dell'economia sacramentale: sua imperfezione e provvisorietà rispetto all'adempimento escatologico.

nei misteri si rappresenta e si annunzia la morte del Cristo e si diventa realmente partecipi della sua vita, segni e realtà nei misteri.

diffondono il raggio del Cristo-sole, sono finestre per le quali entra il sole di giustizia, via tracciata e percorsa dal Cristo per venire a noi, porta aperta dal Cristo entrando nel mondo, porte di giustizia, porte del paradiso.

i misteri e la scala di Giacobbe, ci uniscono alla carne del Cristo, e ci fanno consanguinei del suo sangue, appropriano ai singoli uomini la vittoria del Cristo, celebrandoli inneggiamo alla vittoria del Cristo, nutrono, ungono è avvolgono del Cristo, formano la vita in Cristo, non cesseranno finché non verrà il Cristo nella gloria, unica è la loro potenza e la sorgente della loro efficacia, solo essi ci permettono di ottenere i doni di Cristo mediatore.

hanno la loro perfezione nell'eucaristia e rivivono in virtù di essa, producono pienamente il loro effetto solo quando si riceve l'eucaristia, donano il Cristo disponendo a riceverlo perfettamente nell'eucarisia.

rendono l'uomo capace di compiere l'opera della propria natura, imprimono la grazia che è una chiamata incessante da parte del Cristo, sono ordinati all'acquisto della virtù, e all'adesione della volontà a Dio, presenti e operanti nella volontà, potenze del secolo futuro, preparano alla vita vera.

il discorso sui misteri è il più dolce e utile, la ricchezza dei misteri è custodita

dalla meditazione.

nei misteri tutto è opera di Dio, essi appartengono a Dio solo, solo Cristo inizia ai misteri, è i misteri, e ne custodisce il dono.

Mitezza:

la mitezza del Cristo, la mitezza è frutto della meditazione sul Cristo.

Morte:

la vera morte è la separazione da Dio, quindi la morte non colpisce veramente le membra del Cristo.

N

Natura:

solo in Dio si placa il desiderio della natura, il peccato è pervertimento della natura, non derivano dalla natura i beni conferiti dal battesimo.

la natura umana è stata deificata nel corpo del Cristo, e in lui arricchita di tutta la ricchezza di Dio.

Nome:

perché si riceve il proprio nome al battesimo.

il nome di Gesù è la sferza che caccia Satana, unico rimedio contro il peccato, invocato può tutto, ma non in tutti mostra la stessa potenza.

Novità:

la novità dell'opera di salvezza, ha sconvolto e trasformato tutte le cose.

O

Occidente:

simbolo delle tenebre del peccato e della morte.

Opera dell'uomo:

l'opera umana in rapporto all'economia sacramentale e al dono della grazia, non tende che a rendere più intima l'assimilazione al Cristo, consiste

unicamente nel custodire il dono di Dio, custodire e alimentare la carità verso di lui, amarne il giogo e non strappare la cedola del nostro acquisto, ma non sappiamo neppure fare questo.

nessuna opera umana contribuisce al battesimo, nessuna opera di ordine umano ci è chiesta per il regno dei cieli, non è a portata dell'uomo neppure respirare il profumo del Cristo, l'opera dell'uomo può essere solo desiderare il dono, credervi e volerlo accogliere, è per amore che Dio lascia qualcosa anche all'spera dell'uomo, ma l'uomo non può nulla se non è il Cristo che opera in lui.

Dio chiede all'uomo la sua opera dopo avergliene dato la forza nei misteri, così che, mentre nulla è richiesto prima del battesimo, l'eucaristia esige il nostro contribute, ed è necessaria l'opera dell'uomo per conservarsi attivi delle energie spirituali, per non sciupare la grazia ricevuta, per conseguire Dio.

quale è il risultato della cooperazione umana alla grazia.

Organi:

gli organi e le potenze dell'uomo nuovo devono formarsi in questa vita gli organi capaci di accogliere il dono di Dio sono creati nel battesimo, ma è possibile averli e non usarli, si riveleranno solo nella vita futura, quando il capo al quale sono congiunti apparirà nella gloria.

Oriente:

simbolo della luce della conoscenza di Dio.

P

Pace:

l'amore della pace è frutto della meditazione sul Cristo.

Palamismo:

sul palamismo dal Cabasilas.

Peccato:

trasmissione, diffusione e dinamica del peccato.

il peccato è deviazione della volontà, pervertimento della natura, corrompe la volontà separandola da Dio, è commesso in cambio del piacere.

il peccato *ad mortem.*

il peccato consta di quattro elementi: autore, azione, condanna, conseguente inclinazione al male, preceduto da audacia, seguito da vergogna, duplice dolore per il peccato, solo chi odia l'essenza del peccato lo fugge sicuramente.

riempie la terra di spine, essendo offesa a Dio non può essere riparato dall'uomo, non dalla fatica e dalla giustizia umana, rende schiavo chi lo commette, di una schiavitù da cui è impossibile liberarsi da sé, si produce negli atti e si stabilisce negli abiti, non ha fine, si trasmette attraverso il corpo a modo delle qualità naturali, è presente dal primo istante dell'esistenza, progredisce sempre per l'apporto di ogni generazione, può essere ucciso solo da Dio, e soffocato dal Cristo, si esce dal circolo del peccato solo in virtù del battesimo, poiché quando si risale dall'acqua battesimale, si è senza peccato, il peccato è guarito solo dal farmaco della morte di Cristo, del suo corpo e del suo sangue, ricevuti nell'eucaristia.

Pensiero:

compone l'opera prima delle mani.

è principio del desiderio, dal pensiero buono scaturisce la virtù, dal cattivo la passione cattiva, il pensiero buono è suggerito dai maestri di virtù, il cattivo dai demoni, il pensiero buono esclude e caccia il cattivo, il pensiero dei misteri è più seducente di qualunque altro, il pensiero buono è la gioia stessa, preserva dai peccati, rende impossibile il male, e ne risolleva facilmente, produce le beatitudini.

oggetto proprio del pensiero umano è il Cristo, il pensiero del Cristo conduce direttamente alla vita, genera amore per lui, ma agisce sull'anima solo quando vi resta a lungo, è l'occupazione propria dei battezzati, e conserva nell'anima il raggio ricevuto dai misteri.

Piacere (*vedi*: Gioia).

Pianto:

scaturisce dalla meditazione dell'amore di Dio e della nostra ingratitudine, tutta la vita è tempo per piangere.

Povertà:

povertà in spirito significa avere di sé una sobria stima, la povertà di Gesù.

Preghiera:

la preghiera continua custodisce la meditazione sul Cristo, non esige né apparato, né luogo speciale, né grida, la forma della nostra preghiera deve convenire a peccatori, ed essere quindi invocazione di misericordia, deve compiersi con la lingua, la volontà, i pensieri, per risanare tutte le facoltà con cui abbiamo peccato.

Premio:

il premio non si ottiene senza sforzo, è commisurato alla lotta, chi si assoggetta a Dio per riceverne il premio, non lo serve in modo vero, è ancora imperfetto cercare la sapienza per averne un premio, Dio non ci premia che dei suoi stessi benefici, premio dei santi è Dio, Dio che incorona, il Cristo stesso.

Preparazione:

la preparazione alla vita eterna è essenziale per chi voglia partedparvi, deve essere proporzionata al fine, nell'esistenza presente si compie la preparazione alla vita futura, attraverso i misteri, e attraverso l'osservanza dei precetti,

è necessaria la preparazione alla grazia, il frutto del *miron* corrisponde alla misura della preparazione a riceverlo, la mancata preparazione impedisce ad alcuni di percepire il dono del *miron*; solo la conveniente preparazione consente all'eucaristia di produrre perfettamente il suo effetto, e di guarirci completamente, la preparazione all'eucaristia consiste in uno sforzo di purificazione.

Principio fondamentale dell'essere (ἡγούμενον):

ad esso cede ed è attratta ogni pctenza dell'uomo, viene plasmato e strutturato dal battesimo.

Purezza:

la purezza del cuore è frutto della meditazione sul Cristo.

R

Ragione:

deviazione della ragione è il falso.

Regalità:

solo la regalità del Cristo è vera, autentica, piena e perfetta, essa si esercita sulla natura e sulla volontà dell'uomo, e sulle genti rese membra del suo corpo, Cristo partecipa ai santi la sua regalità.

Reliquie:

le reliquie dei martiri sono appropriate alla potenza del *miron* con cui sono unte, poiché ad esse è congiunto e commisto il Cristo. devono perciò essere onorate come il Cristo.

le reliquie dei martiri poste sotto la mensa dell'altare, ne compiono la consacrazione, e sono il vero tempio e il vero altare.

Rieerca:

la ricerca dell'uomo compiuta da Dio.

Rinunzia:

compiuta dal catecumeno.

Risurrezione:

la risurrezione è una restaurazione della natura, anche i non battezzati risorgeranno incorruttibili, in virtù della risurrezione del Cristo, ma conseguiranno la risurrezione gloriosa solo coloro che l'hanno desiderata, e i puri di cuore, i giusti risorgeranno essendo rapiti in Cristo al suo apparire nella gloria.

S

Sacrificio:

il Cristo alla cena celebrò il sacrificio, e allora lo istituì.

Sangue:

il sangue di Cristo è la nuova creazione, santifica l'aria e lava il mondo dal peccato, quando ci comunichiamo imporpora le nostre labbra, ed è contenuto dalle nostre membra come in fiale, segna le nostre porte e respinge lo sterminatore, fa un tempio di Dio del cuore in cui è versato, e lo fortifica con lo Spirito sovrano.

Santi:

sono così chiamati i battezzati, essi sono santi perché uniti al Santo.

Sapienza:

la sapienza umana è stoltezza, e solo preparazione alla vera giustizia, neppure la più alta sapienza umana può imprimere la forma battesimale.

il Cristo ha piantato sulla terra la sapienza celeste, e ha introdotto nel mondo la vera sapienza, la sapienza dei santi è la sapienza del Cristo in loro, chi possiede la vera sapienza sa che cosa è veramente male, l'acme della sapienza consiste nell'amare il bene per il bene, ed è stato conseguito dai martiri, la sapienza che deriva dall'amore della mercede, e quella che nasce dall'amore di Dio.

Separazione:

la triplice separazione dell'uomo da Dio: per la natura, il peccato, la morte, è stata abolita in virtù dell'incarnazione, della croce e della risurrezione.

Soffio:

simbolo della vita: suo significato nel rito del battesimo.

Speranza:

timore, speranza e amore custodiscono la pietà verso Dio, la speranza del premio è propria dei mercenari.

Spirito:

è il nuovo alito di vita della nuova creazione, ha tratto sulla terra l'autore della legge, è venuto per interpretare e annunziare il Verbo,

è Spirito di adozione filiale, è apparso come fuoco perché ha portato l'amore, i doni dello Spirito: la fede e la forza di pregare.

viene sugli iniziati all'unzione col *miron*; è dato attraverso il Cristo, sigillo del dono dello Spirito è chiamata l'unzione col *miron*.

mediante l'eucaristia diveniamo un solo Spirito col Cristo, e con Dio.

comunione dello Spirito è chiamata sia l'unzione regale che quella sacerdotale, è invocato nella chirotonia.

Spogliazione:

nel rito battesimale, e suo significato.

Sputatio:

il rito della *sputatio*.

Storia della salvezza:

è cammino verso il Cristo, e ha in lui la sua discriminazione assoluta, prima del giorno del Cristo, regnava la notte dell'assoluta impotenza, prima del Cristo c'era la figura che precede la verità, nel vecchio patto insegnava la parola, nel nuovo, Cristo stesso è presente, nell'antica economia Dio beneficava per mezzo di creature, ora lo fa immediatamente e personalmente.

T

Tempio:

il tempio antico, figura e tipo del vero tempio che è l'uomo, e il cristiano, ogni tempio manufatto è imitazione del vero tempio che è l'uomo, vero tempio è l'anima battezzata, che deve essere sempre attualmente casa d'orazione.

Teologia:

è giunta alla conoscenza degli uomini per via della parola.

Timore:

il timore, con la speranza e l'amore, custodisce la pietà verso Dio, il timore del castigo è proprio degli schiavi, chi si assoggetta a Dio per timore non lo serve in modo vero, il timore ispirato dal demonio è una specie di narcosi.

Trasfigurazione:

è il regno di Dio venuto con potenza.

Triade:

adombrata in figure nella prima creazione, la Triade si è distinta nella seconda, è invocata chiaramente nel battesimo, come segno della superiorità della nuova creazione rispetto alla prima, poiché la Triade in comune è artefice della salvezza, ma ogni ipostasi vi ha cooperato con operazione propria.

Tristezza:

la tristezza salutare di Pietro e quella disperata di Giuda, la cattiva tristezza nasce dall'orgoglio e genera morte, quella buona invece nasce dall'amore per

Cristo

U

Unione:

l'unione corrisponde all'amore.

è ineffabile sia la realtà dell'unione col Cristo sia il modo con cui si verifica, le nostre membra sono unite al Cristo più che al loro capo, tale congiunzione è più intima di quella che abbiamo con noi stessi, e si verifica in chi percorre la via del Cristo partecipando alla sua carne, divinità, morte e risurrezione, unendoci al Cristo diveniamo un solo Spirito con lui, soprattutto nella comunione eucaristica, nella quale il Cristo si mescola e si fonde con noi.

nell'unione fra noi e il Cristo, il divino, che è più forte, vince l'umano che è più debole, perciò in essa siamo trasformati nel Cristo e assorbiti nel suo profumo, abbiamo in comune con lui carne, sangue e Spirito, vita, santità, misericordia, carità e pace, e dobbiamo avere comunione di volontà con lui.

l'unione col Cristo cessa soltanto con il peccato, si realizza soprattutto nella mente e nell'anima, e perfettarnente nella vita eterna, annullata ogni separazione, il Cristo porta gli uomini all'unione immediata con Dio.

Uomo:

l'essere degli uomini consiste nell'intelletto, nel ragionare e nel conoscere, e soprattutto nel conoscere Dio, nella ragione e nella volontà libera.

mai totalmente unificato e presente a se stesso, incapace di riparare la sconfitta del peccato, e di curarsi di sé.

partecipa alla condanna di Satana parteggiando per lui, o alla vittoria di Cristo esaltandolo, ha perfidie bestiali se mosso dai demoni e virtù divine se mosso da Dio,

creato in ordine al Cristo, l'uomo è vero soltanto in lui, essendo diverso da Dio in tutto, è stato unito a lui nella carne del Cristo, in quanto tali, tutti gli uomini partecipano della natura del Cristo, comunicando al Cristo nell'eucaristia, l'uomo diventa un solo Spirito con Cristo e con Dio, e spirituale in tutte le sue potenze.

il vecchio uomo ha l'anima e il corpo terrestri, il nuovo ha celesti sia l'anima

che il corpo, solo l'uomo è vero tempio e altare, è reso dal Cristo tempio del Dio vivente, 289; nulla perciò è tanto sacro quanto l'uono, poiché Dio è entrato in comunione con la sua natura.

V

Verbo:

era dal principio per dare gloria al Padre, lo annunzia, è il vero Israele che solo lo conosce.

delle divine ipostasi, solo il Verbo personalmente ha operato la salvezza, ed essendo fin da principio Cristo, cioè *miron* dimorante in sé, si è svuotato ed è divenuto crisma, quando fu plasmata la carne di Gesù.

Verità:

naturalmente desiderata dall'uomo e mai conseguita in modo puro, Dio solo è la verità.

Vescovo:

funzione del vescovo nella consacrazione dell'altare, consacrando l'altare rappresenta l'altare umano.

Veste:

denudato della veste della gloria, Adamo fu rivestito delle tuniche di pelle, noi ricuperiamo la veste regale percorrendo a ritroso il cammino di Adamo.

il significato simbolico della veste battesimale, è la vita divina che riceviamo nel battesimo, in cui indossiamo come abito il Cristo stesso.

veste regale dei santi è dunque la giustizia di Cristo in loro, essa deve essere custodita con la meditazione.

Violenza:

l'amorosa violenza di Dio.

Cristo non ha usato violenza per conquistarci.

come dobbiamo impadronirci del Regno con la violenza.

Virtù:

non consiste nei carismi miracolosi, ma nella comunione di volontà con Dio, occorre amare la virtù per se stessa.

Visione di Dio:

la pura visione di Dio si avrà soltanto nell'altra vita, e la pura visione del Cristo si avrà soltanto alla sua venuta gloriosa.

Vita beata:

la vita beata è frutto dell'amore di Dio, e consiste nella gioia della fede, in se stessa invisibile, si manifests attraverso la gioia, fin d'ora la vita dei santi è beata.

Vita in Cristo:

inizia nell'esistenza presente e sarà perfetta nella funura, ha il suo principio nel. battesimo, la sua formazione dipende solo dalla mano del Salvatore, scaturisce dal Cristo, cuore e capo delle sue membra, è la vita nello Spirito, salda e immortale, consiste nel vivere conforme al Cristo, ed è frutto della grazia dei misteri e dell'impegno nel custodirla.

già presente nei santi, essa è potenza dell'eone futuro, ora quindi non conoscibile perfettamente, e totalmente ineffabile, si manifesta nella virtù soprannaturale degli iniziati, e alla luce della carità.

Vita vera:

consiste nella conoscenza di Dio, viene all'uomo attraverso la morte di Cristo, e fluisce dal suo cuore in virtù dell'eucaristia.

Volontà:

contrapposta a natura, come elemento discriminante dei pii dai malvagi, esclude la costrizione.

massima attuazione della volontà è il piacere o il dolore, nella volontà risiede la bontà o la malvagità, la vita o la morte, la volontà è l'unica cosa che Dio chiede all'uomo, la volontà può dominare le passioni in forza della ragione e dell'esercizio, o in quanto mossa da Dio, i misteri sono ordinati a rendere buona la volontà.

nella volontà è operante la vita nuova, da essa dipende la preparazione alla vita futura, nella volontà buona risplende la vita beata, la volontà tende al Cristo, egli ha fatto tutto per impadronirsi della nostra volontà, perciò i credenti non

possono usare per se stessi la loro volontà; occorre esercitare la propria volontà nella volontà del Cristo, la comunione di volontà col Cristo, e con Dio, è il titolo alla corona di gloria, è dovere di chi comunica col Cristo nei misteri.

INDICE DEI TERMINI GRECI RIPORTATI NELLE NOTE

ἄλλος.
ἁμαρτάνω.
ἁμαρτία.
ἀμείβω.
ἄμεσος.
ἀμέσως.
ἄμικτος.
ἀναγέννησις.
ἀνάγκη.
ἀναισθησία.
ἀνακαινίζω.
ἀνακεράννυμι.
ἀναλίσκω.
ἀναλύω.
ἀναμάρτητος.
ἀναμίγνυμι.
ἀνάπλασις.
ἀναπλάσσω.
ἀνάστασις.
ἀνδριάς.
ἀνέρχομαι.
ἀνέχω.
ἄνθραξ.
ἀνθρώπειος.
ἀνθρώπινος.
ἄνθρωπος.
ἅπαξ.
ἀπειλή.
ἀπόδειξις.
ἀποδημέω.
ἀποθνήσκω.
ἀποκρύπτω.
ἀποκτείνω.
ἀπολαύω.
ἀποπνίγω.
ἅπτομαι.
ἀρετή.
ἀριστεία.
ἀριστεύς.

ἀρκέω.
ἁρμόζω.
ἁρπάζω.
ἄρρητος.
ἀρρώστημα.
ἄρτος.
ἀρχέτυπος.
ἀρχή.
ἀσκέω.
ἄσυλος.
αὔξω.
αὐτάρκης.
αὐτεξούσιον.
αὐτονομία.
αὐτουργός.
ἀφανής.
ἀφανῶς.
ἄφατος.
ἀφθόνως.
ἀφίστημι.

βαπτίζω.
βάπτισμα.
βασιλεία.
βασίλειος.
βασιλικός.
βθελυρός.
βέλος.
βοηθέω.
βιάζομαι.
βίος.
βοή.
βούλημα.

γέμω.
γεννάω.
γέννησις.

γέρας.
γεῦσις, (cfr. 516*d*, 537*a*, 552*cd*, 560*bd*, 656*b*, 720*a*, 721*a*).
γῆ.
γήινος.
γιγνώσκω.
γνώμη.
γνῶσις.
γνώριμος.
γραπτός.
γραφή.
γυμνός.

δάκνω.
δακρύω.
δεσπότης.
δέχομαι.
δέω.
δῆμος.
διαβαίνω.
διαδείχνυμι.
διαδίδωμι.
διάθεσις.
διάκονος.
διακρίνω.
διαλλαγή.
διαλλακτής.
διαλλάσσω.
διάνοια.
διατίθημι.
διδασκαλία.
δίκαιος.
δικαιοσύνη.
διπλοῦς.
δίσκος.
δοκιμάζω.
δοξάζω.
δουλεία.
δοῦλος.

δραπέτης.
δύναμις.
δυσώδης.
δωρεά.
δῶρον.

ἐγγράφω.
ἐγγύς.
ἐγχέω.
εἶδον.
εἶδος.
εἰκών.
εἰλικρινής.
εἰμί.
εἰσάγω.
εἰσέρχομαι.
εἴσοδος.
εἰσφέρω.
ἕκαστος.
ἐκβάλλω.
ἔκστασις.
ἐκτρέφω.
ἑκών.
ἐλεέω.
ἔλεον.
ἐλευθερία.
ἕλκω.
ἐλπίς.
ἔμβρυον.
ἔμποδος.
ἔμφασις.
ἐμφυσάω.
ἐνανθρωπέω.
ἐναργῶς.
ἔνδυμα.
ἐνέργεια.
ἐνεργός.
ἔννοια.

ἐνσημαίνω.
ἐντίθημι.
ἐξαρτάω.
ἐξέρχομαι.
ἕξις.
ἐξίστημι.
ἔξοθεν.
ἐπαγγελία.
ἐπανορθόω.
ἐπανόρθωσις.
ἐπείγω.
ἐπεισάγω.
ἐπιδημέω.
ἐπιθυμητικόν.
ἐπιθυμία.
ἐπουράνιος.
ἐργάζομαι.
ἐργασία.
ἐργάτης.
ἔργον.
ἔρως.
ἐσθής.
ἔσχατος.
εὐδαιμονία.
εὑρίσκω.
εὐχή.
εὐώδης.
εὐωδία.
ἐφετός.
ἐφικτός.
ἐχθρός.
ἔχω.

ζάω.
ζητέω.
ζωή.
ζωοποιός.

ἡγεμονικόν.
ἡγούμενον.
ἡδέως.
ἡδονή.
ἥλιος.
ἡμέρα.

θάνατος.
θαρρέω.
θεῖος.
θέλησις.
θέλω.
θεολογέω.
θεός.
θεόω.
θεωρέω.
θεωρία.
θηριώδης.
θησαυρός.
θόρυβος.
θρίαμβος.
θυσιαστήριον.

ἰδέα.
ἰδιότης.
ἱδρώς.
ἵεμαι.
ἱκεσία.
ἱμάτιον.
ἵστημι.
ἰσχύς.
ἴχνος.

καθαρός.
καθάρσιον.
καθαρῶς.

καινός.
καινοτομέω.
καινοτομία.
κακός.
καλέω.
καλός.
κανών.
καρδία.
καταβολή.
κατάλληλος.
κατάλυμα.
καταμανθάνω.
κατασκεύαζω.
κατέχω.
κενόω.
κεντόω.
κεράννυμι.
κεφαλή.
κινέω.
κίνησις.
κοινωνέω.
κοινωνία.
κοινωνός.
κοινός.
κόμμα.
κορυφαῖος.
κόσμος.
κρατέω.
κρείττων.
κρηπίς.
κρίσις.
κύκλος.
κώλυμα.

λαμβάνω.
λαμπρότης.
λάμπω.
λατρεύω.

λέγω.
λήθη.
λογισμός.
λόγος.
λουτρόν.
λύπη.
λύτρον.
λύω.

μακάριος.
μακαριότης.
μανία.
μανικός.
μανικῶς.
μέθοδος.
μελέτη.
μέλλων.
μέλος.
μένω.
μέριμνα.
μεσίτης.
μέσος.
μεταβάλλω.
μετάδοσις.
μεταλαμβάνω.
μετέχω.
μέτοχος.
μέτριος.
μηχανάω.
μιαρός.
μίμημα.
μίμησις.
μισθωτός.
μνήμη.
μολυσμός.
μονή.
μόνος.
μονότης.

μορφή.
μύρον.
μυστήριον.
μωρὶα.

ναός.
νήφω.
νικάω.
νίκη.
νόθος.
νομοθέτης.
νόμος.
νοσέω.
νόσος.
νοῦς.
νυμφίος.

ὁδός.
οἰκεῖος.
οἰκειόω.
οἰκέω.
οἰκοδεσπότης.
οἴκοθεν.
οἰκονομία.
ὁλόκληρος.
ὁμογενής.
ὁμόθεος.
ὁμοιότης.
ὁμοίως.
ὄνομα.
ὁράω.
ὀρθός.
ὁρμάω.
ὁρμή.
ὅρος.
οὐράνιος.
οὐρανός.

ὀφείλω.
ὀφθαλμός.

πάθος.
παλαιός.
παράδειγμα.
παράδεισος.
πσρανομέω.
παραπέτασμα.
παρασκευάζω.
προπαρασκευή.
παρατρέπω.
παρατροπή.
πάσχα.
πείθω.
πεῖρα.
πενθέω.
πενία.
πέρας.
περίειμι.
πιστεύω.
πλάσσω.
πλέκω.
πλοῦτος.
πνεῦμα.
πνευματικός.
πνοή.
πόθος.
ποιέω.
πολεμέω.
πόλεμος.
πονέω.
πονηρία.
πονηρός.
πόνος.
ποτήριον.
πρᾶγμα.
πράξις.

πρέπω.
προθυμία.
πρόρριζος.
προσαγγέλλω.
προσέρχομαι.
προσήκω.
προσκεφάλαιον.
προσκυνέω.
προσφύω.
προφέρω.
πρῶτος.
πρωτότοκος.
πτερόν.
πῦλη.
πύρ.

ῥαθυμία.
ῥέω.
ῥίζα.

σαρκίον.
σάρξ.
σημεῖον.
σκιά.
σοφός.
σπέρμα.
σπουδαστής.
σπουδή.
στέφανος.
στεφανόω.
στίγμα.
συγγενής.
σύζωος.
συμβαίνω.
σύμβολον.
συμμέτοχος.
συμμίγνυμι.

συναγωνίζομαι.
συναγωνιστής.
συναμφότερον.
συνάπτω.
συνάφεια.
συνδέω.
συνέρχομαι.
συνεχής.
συνθήκη.
συνίστημι.
συντέλεια.
συντρίβω.
σύσσωμος.
σφαγή.
σφραγίς.
σώζω.
σῶμα.
σωφροσύνη.

τάξις.
τεκμήριον.
τέλειος.
τελείως.
τελετή.
τελευταῖος.
τελέω.
τέλος.
τέμενος.
τεχνίτης.
τηρέω.
τόπος.
τράπεζα.
τριήμερος.
τρόπαιον.
τροφή.
τυπικός.
τύπος.
τυπόω.

τυραννίς.

υἱός.
ὕλη.
ὑπάρχων.
ὑπερβάλλω.
ὑπερβολή.
ὑπερνικάω.
ὑπεροράω.
ὑπερφυής.
ὕπνος.
ὑπόστασις.
ὑψηλός.

φαίνω.
φανερόω.
φανερῶς.
φάρμακον.
φέρω.
φεύγω.
φιάλη.
φιλανθρωπία.
φιλάνθρωπος.
φιλέω.
φιλία.
φίλος.
φιλοσοφέω.
φιλοσοφία.
φιλόσοφος.
φιλοτησία.
φίλτρον, (cfr. 516*d*, 517*c*, 544*b*, 553*a*, 556*b*, 560*c*, 561*bc*, 568*d*, 613*d*, 644*d*, 648*a*, 653*bc*, 657*b*, 669*bd*, 672*b*, 693*c*, 697*c*, 701*bd*, 705*bd*, 712*a*, 716*a*, 725*a*).
φόβος.
φοινίσσω.
φρίκη.
φρικτός.
φρόνημα.

φροντίς.
φυλάσσω.
φυσικός.
φύσις.
φωνή.
φῶς.
φωτίζω.
φώτισμα.

χάρις.
χάρισμα.
χείρ.
χειροτονία.
χέω.
χορός.
χρεία.
χρησμός.
χρηστότης.
χρίσμα.
χριστιανισμός.
χριστιανός.
χριστοειδής.
χριστός.
χρίω.
χωνεία.
χωρισμός.

ψεῦδος.
ψῆφος.
ψυχή.

ὠδίνω.
ὠνέομαι.

INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE

In corsivo sono indicati i luoghi in cui la citazione è formale.
La divisione dei capitoli e dei versetti dell'Antico Testamento
è data secondo il testo dei Settanta.

(CIII, 23).
(CX, 3).
(CXIII, 25*s*).
(CXVII, 19).
(CXVII, 24).
(CXVIII, 1).
(CXVIII, 1*s*).
(CXVIII, 5).
(CXVIII, 83).
(CXXXI, 1).
(CXXXIV, 5).
(CXXXVIII, 8-10).
(CXXXVIII, 16).
(CXL, 2).
(CXLIV, 1).
(CXLIV, 18).

Proverbi

(VIII, 16).
(IX, 4*s*).

Cantico dei Cantisi

(I, 3).
(VIII, 7).

Giobbe (XIV, 45).

Sapienza

(I, 4).
(II, 23*s*).
(III, 1).
(III, 2).
(III, 6).
(IX, 14).
(IX, 15).
(XV, 3).

Osea

(II, 6*s*).

Gioele

(III, 1).
(III, 18).

Habacuc

(III, 3).

Sofonia

(I, 9).

Malachia

(I, 6).
(III, 20).

Isaia

(II, 17).
(VIII, 18).
(IX, 1).
(IX, 2).
IX, 5).
(X, 15).
(XI, 2).
(XLIX, 31).
(LII, 1).
(LIII, 2*s*).
(LIII, 12).
(LIII, 34).
(LIII, 12).
(LVI, 7).

(LVIII, 9).
(LXIII, 9).
(LXVI, 1).

Geremia

(IX, 23).
(XXXVIII, 31*s*).
(XXXVIII, 33).
(XXXVIII, 34).

Ezechiele

(I, 2-28).
(I, 5-26).
(XI, 19).
(XXXVI, 26).
(XXXVII, 1-14).

Daniele

(XI, 31).
(XII, 11).

Matteo

(I, 20).
(III, 9).
(III, 10).
(III, 11).
(III, 11).
(III, 15).
(III, 16).
(IV, 13).
(IV, 16).
(IV, 19*s*).
(V, 1-12).
(V, 3).
(V, 3-11).

(XVI, 25).
(XVI, 26).
(XVII, 2).
(XVII, 4).
(XVIII, 33*s*).
(XIX, 17).
(XX, 22).
(XX, 28).
(XX, 34).
(XXI, 12).
(XI, 13).
(XXI, 42).
(XXII, 4).
(XXII, 32).
(XXII, 36-40).
(XXII, 40).
(XXIII, 19).
(XXIV, 2).
(XXIV, 15).
(XXIV, 23).
(XXIV, 25).
(XXIV, 27).
(XXIV, 28).
(XXIV, 30).
(XXIV, 40).
(XXV, 1-12).
(XXV, 1-13).
(XXV, 11*s*).
(XXV, 12).
(XXV, 21).
(XXVI, 14-16).
(XXVI, 15).
(XXVI, 20).
(XXVI, 24).
(XXVI, 26).
(XXVI, 28).
(XXVI, 29).
(XXVI, 33).

(XXVI, 35).
(XXVI, 38).
(XXVI, 35).
(XXVI, 39).
(XXVI, 47*s*).
(XXVI, 49).
(XXVI, 50).
(XXVI, 51).
(XXVI, 56).
(XXVI, 63).
(XXVI, 64).
(XXVI, 70-74).
(XXVI, 75).
(XXVII, 5).
(XXVII, 14).
(XXVII, 24-26).
(XXVII, 50).
(XXVII, 51).
(XXVIII, 7).
(XXVIII, 18).
(XXVIII, 19).
(XXVIII, 20).

Marco

(I, 10).
(VII, 33).
(IX, 1).
(X, 18).
(XII, 30).
(XIV, 17).
(XVI, 7).
(XVI, 15).
(XVI, 20).

Luca

(I, 32).
(I, 78).

(I, 79).
(II, 14).
(II, 32).
(III, 21).
(VI, 35).
(VI, 36).
(VI, 45).
(VII, 14).
(IX, 54).
(X, 12).
(X, 20).
(X, 24).
(XII, 37).
(XII, 49).
(XIV, 13).
(XIV, 33).
(XV, 4-7).
(XV, 5).
(XV, 6).
(XV, 8).
(XV, 8-10).
(XV, 24).
(XV, 32).
(XVII, 5).
(XVII, 10).
(XVII, 21).
(XXII, 19).
(XXII, 27).
(XXII, 37).
(XXII, 44).
(XXII, 45).
(XXII, 48).
(XXII, 51).
(XXIII, 27).
(XXIII, 34).
(XXIII, 36).

Giovanni

(VI, 47).
(VI, 48).
(VI, 51).
(VI, 53).
(VI, 55).
(VI, 56).
(VI, 57).
(VI, 63).
(VII, 38).
(VIII, 11).
(VIII, 12).
(VIII, 34).
(VIII, 35).
(VIII, 36).
(VIII, 46).
(VIII, 51).
(VIII, 56).
(IX, 4).
(IX, 5).
(IX, 6).
(X, 7-9).
(X, 10).
(X, 14).
(X, 18).
(X, 27).
(XI, 25).
(XI, 25*s*).
(XI, 38-43).
(XII, 28).
(XII, 31).
(XII, 35).
(XII, 35*s*).
(XII, 50).
(XIII, 23).
(XIII, 26-30).
(XIII, 30).
(XIII, 31*s*).
(XIII, 34).

(XI, 17-24).
(XI, 20).
(XII, 1).
(XII, 2).
(XII, 3).
(XII, 12).
(XIII, 14).
(XIV, 8).
(XIV, 19).
(XV, 3).
(XV, 8).

I Corinti

(I, 18).
(I, 30).
(II, 4).
(II, 9).
(II, 14).
(II, 16).
(III, 3).
(III, 6).
(III, 16).
(III, 19).
(IV, 20).
(V, 7).
(VI, 17).
(VI, 20).
(VII, 31).
(VII, 32).
(VII, 34).
(VII, 40).
(IX, 1).
(IX, 24*s*).
(X, 31).
(XI, 24).
(XI, 26).
(XII, 7).
(XII, 9*s*).

(XII, 11).
(XII, 27).
(XII, 28).
(XIII, 1*s*).
(XIII, 3).
(XIII, 5).
(XIII, 8-13).
(XIII, 9).
(XIII, 12).
(XIV, 5).
(XV, 8).
(XV, 14).
(XV, 26).
(XV, 42-44).
(XV, 44).
(XV, 44*s*).
(XV, 44-46).
(XV, 44-49).
(XV, 45).
(XV, 45-49).
(XV, 48).
(XV, 49).
(XV, 50).
(XV, 53).

II Corinti

(II, 15).
(III, 3).
(III, 6).
(III, 17).
(III, 18).
(IV, 6).
(IV, 7).
(IV, 16).
(V, 4).
(V, 7).
(V, 15).
(V, 17).

(V, 18*s*).
(V, 21).
(VI, 16).
(VII, 4).
(VII, 10).
(VIII, 9).
(XI, 2).
(XI, 26).
(XII, 1-7).
(XII, 4).
(XIII, 13).

Galati

(II, 20).
(III, 1).
(III, 8).
(III, 24).
(III, 27).
(III, 28).
(IV, 4).
(IV, 6).
(IV, 6*s*).
(IV, 7).
(IV, 9).
(IV, 19).
(IV, 26).
(V, 16).
(V, 17).
(V, 22).
(VI, 15).

Efesini

(I, 10).
(I, 22*s*).
(II, 5).
(II, 14).

(II, 14*s*).
(II, 15).
(II, 16).
(II, 18).
(II, 20).
(II, 20-22).
(III, 6).
(III, 16).
(IV, 4).
(IV, 15*s*).
(IV, 22-24).
(IV, 24).
(V, 8).
(V, 11).
(V, 24-32).
(V, 31).
(V, 32).

Filippesi

(I, 6).
(I, 8).
(I, 23).
(II, 1).
(II, 6*s*).
(II, 7).
(II, 8).
(II, 10).
(II, 11).
(II, 13).
(II, 21).
(III, 7*s*).
(III, 9).
(III, 10).
(IV, 4).
(IV, 7).

Colossesi

(I, 13).
(I, 15).
(I, 18).
(I, 19).
(I, 20).
(I, 24).
(II, 9).
(II, 19).
(III, 3).
(III, 3*s*).
(III, 4).
(III, 9*s*).
(III, 9-11).
(III, 10).

I Tessalonicesi

(IV, 17).
(V, 4*s*).
(V, 17).
(V, 18).

II Tessalonicesi

(III, 10).

I Timoteo

(I, 19).
(II, 5).
(III, 4*s*).
(III, 16).
(IV, 14).
(VI, 12).
(VI, 13).
(VI, 20).

II Timoteo

(I, 10).

(I, 12).
(I, 14).
(II, 11).
(II, 11*s*).
(II, 12).
(II, 13).
(II, 19).
(IV, 7).
(IV, 8).

Tito

(I, 2).
(III, 4).
(III, 5).

Ebrei

(I, 1*s*).
(I, 3).
(II, 9).
(II, 13).
(II, 14).
(II, 18).
(V, 7).
(VI, 5).
(VI, 19).
(VI, 20).
(VII, 25).
(VII, 27).
(VIII, 1).
(VIII, 6).
(IX, 14).
(IX, 15).
(IX, 28).
(X, 1).
(X, 20).
(X, 23).
(XI, 1).

(XI, 33).
(XI, 39*s*).
(XII, 2).
(XII, 9).
(XII, 22).
(XII, 24).
(XIV, 28).

Giacomo

(I, 6).
(I, 17).
(I, 18).
(II, 17).
(III, 15).

I Pietro

(I, 8).
(I, 10-12).
(I, 15).
(I, 18*s*).
(I 19).
(II, 2).
(II, 6).
(II, 9).
(II, 10).
(II, 21).
(II, 22).
(III, 2).
(III, 18).
(III, 19).
(IV, 7).
(IV, 13).

II Pietro

(I, 19).

I Giovanni

II Giovanni

Giuda

Apocalisse

(V, 6).
(VII, 17).
(XXI, 2).
(XXI, 10).
(XXII, 1).
(XXII, 3).

INDICE DELLE TAVOLE